



TITLE:

清初期学術成立の背景に関する研究(Dissertation_全文)

AUTHOR(S):

佐々木, 愛

CITATION:

佐々木, 愛. 清初期学術成立の背景に関する研究. 京都大学, 2001, 博士 (文学)

ISSUE DATE:

2001-03-23

URL:

<https://doi.org/10.11501/3182814>

RIGHT:

清初期學術成立の背景に関する研究

佐々木 愛

目次

はじめに	1 - 4
I 毛奇齡の思想遍歴 —— 明末の学風と清初期経学 ——	5 - 32
II 毛奇齡『辨定祭礼通俗譜』の思想史的位置 —— 中国近世における宗法論 ——	33-135
1 宋代における宗法論	
一 経書にみえる宗法	
二 張載の宗法論	
三 程頤の宗法論	
四 『家礼』における宗法の機能	
五 朱熹の宗法論	
六 宋代道学の宗法論と蜀学	
2 明代における宗法論	
一 丘濬の宗法論	
二 宗法の嫡長子主義と親族結合	
3 毛奇齡『辨定祭礼通俗譜』における宗法	
付論 程頤・朱熹の再嫁批判の言説をめぐって	136-154
おわりに	155-156

周知のように、明代から清代にかけて、中国の学術はその学風に大きな転換をみせた。明代の学術が陽明学に代表されるように、理気・心性・修養を主要テーマとしたのに対して、清代に入ると経世致用を目指しかつ実証性に富んだ学術が勃興し、さらには精緻な実証を誇る、所謂清朝考証学が全盛を迎えることになる。

このような明学から清学への学風の転換は何故起きたのか、換言すれば、清初期学術は明学といかなる関係をもって成立したのか、という問題は、中国思想史研究の中でも研究が最も集中してきたテーマの一つである。

この問題についての一応の通論は、梁啓超が『清代学術概論』において提出した反動説で、明代末期には特に陽明学末流の中に「書を束ねて見ず」、理気心性に関する経書に根拠をもたない空論にふけるような風潮があり、それに対する一大反動として、清代の優れて実証性に富んだ考証の学問は生まれた、というものである。(1)この反動説は、清初を代表する学者である顧炎武・黄宗羲らが明末の学術に対して行った批判に基づいていたものであり、それゆえ通論となりうるだけの説得性をもっている。

しかし歴史を考えるうえで、前代に対する反動性、前代からの断絶性のみを強調し、連続性、継承性を語らないのでは十分な論とはいえない。梁啓超の反動説に対しても、それが表層現象をとらえただけにすぎないという批判はつとになされ、明清の思想史を連続の相においてとらえようとする試みは、中国近世思想史研究の焦点となりつづけ、現在まで膨大な研究がうみだされている。

(2)

しかし、なお従来の研究には二つの点において不足があると考ええる。

まず第一点は、清代学術の成立における陽明学の果たした積極的な役割、すなわち陽明学から清代学術への連続性について、実証的な研究がされていないことである。

もちろん、この点について推論や示唆はされてきた。後藤基巳氏は陽明学自体の中にある「批評精神」と「実用精神」は清学の精神と同一であるとし(3)、浜口富士雄氏は明の心学によって「自律ある心の主体性」が覚醒され、「これが背景となって経世への志向や経の権威からの解放などの機運が生じ、清学へ

と発展して行った」(4)とのべた。また島田虔次氏は「かの清朝考証学というものは、最も深い意味において、明の心学の連続であり、展開であった」(5)と述べている。しかしいずれも推論や示唆に止まらざるを得なかったのは、分析の対象としていた顧炎武・黄宗羲らが、自身の心性修養論をもたなかった以上、彼らの学術の中に陽明学との直接的な継承関係を見、その内実を分析することはなかなか困難であったからである。(6)

そして第二点は、経学的分野、ことに礼学において、明学から清学への連続性をみとろうとする研究が、ほとんどなかったことである。小島毅氏は「明代の礼学を扱った中国語または日本語による論著はほとんど存在しない」こと、そして「清代礼学盛行の前提として、明代には礼学上のみるべき成果がなかった、その反省から礼学が復興したという図式が普通である」と述べられている。(7) 明代において礼学が行われなかったわけではもちろんない。しかしそれらは現在においても、研究がなされないままにある。すなわち礼学研究においては、明清間の学術の反動説が最も先鋭なかたちで存在しているのである。

このような研究状況に鑑み、本研究は、清初期の経学者・毛奇齡(1623-1716?)を分析対象として取り上げることとした。

毛奇齡は、閻若據や胡~~◆~~と並び称され、顧炎武・黄宗羲らの一世代後を担った清朝考証学の祖の一人とみなされたよく知られた人物である。しかし、従来の研究では、毛奇齡は思想史研究の対象には殆どなってはこなかった。それは、毛奇齡の学術は「所謂考據学」(錢穆)(8)「純學術的考証」(陳祖武)(9)と評され、顧黄から一步考証学への段階へ進んだものといちづけられていた。そしてそれゆえ従来の毛奇齡研究では、その著作の考証の精度や是非の検証が中心となっていたのである。(10)

しかし、管見するところ、毛奇齡の著作は「純學術的考証」であるばかりではなく、明学から清学への移行期の様相が深く刻印されている点もみうけられ、明清の学風の移行を知る上で格好の素材なのである。

まず上述の第一点目、すなわち陽明学と清朝学術との関係という問題について。毛奇齡は博学な経学者であった一方で、陽明学の支持者であり、なおかつ陽明学支持の上にたつ彼自身の心性修養論すら持っていた。すなわち彼の内部においては、陽明学と実証的な経学は両立しているのである。よって、毛奇齡の思想形成過程やその学問観を分析し、彼の内部における陽明学と実証的経学

との関係が具体的に明らかになれば、従来推論にとどめざるを得なかった陽明学と清学との連続性の内実を、実証的に知ることができるのである。

本研究の第一部「毛奇齡の思想遍歴」では、毛奇齡の思想遍歴の過程を詳細に調査し、かつ毛奇齡の学問観を分析することによって、明代の学風と実証的経学との関係を明らかにしたものである。その中で、明学との関係としては、陽明学ばかりでなく、明代を代表する文学運動であった「古文辞」についても説き及ぶこととなったし、また従来考証学の成立に大きな役割を果たしたとされている清朝の学術政策が毛奇齡に与えた影響についても説き及んだ。

そして上述の第二目、すなわち経学的分野における明学から清学への継承性という問題について。本研究の第二部は、毛奇齡『辨定祭礼通俗譜』をとりあげ、宋代以来の思想史的文脈の中への位置付けを試みたものである。『辨定祭礼通俗譜』とは、祭礼のマニュアル書である。毛はこの分野で従来権威をもっていた朱熹『家礼』を礼の古義と違うばかりか実践にも不都合と批判し、該博な経書経説の知識を基に、実践しやすさを旨として新たな礼を作ったのだった。

小島毅氏は明代礼学の中で、最もさかんに議論されたのは『儀礼』にかかわる分野であったが、それは『儀礼』の注釈学ではなく、いかに儀礼を実践するかという『家礼』を中心にしたものであった、と述べられている。(11)つまり毛奇齡が実践へ向けた祭礼法を作ったということは、礼に対する問題意識・問題設定という点で、明代の礼学と連続するものなのである。また祭礼法の研究・著作について顧黄らは行ってはおらず、この点で、顧黄らでなく毛奇齡の著作をとりあげる意義があると考ええる。

『辨定祭礼通俗譜』での毛奇齡の所論は多岐にわたるが、その中心は朱熹『家礼』が根幹原理とした宗法を批判しそれを克服することであった。それゆえ、特に特に本章では宗法論の思想史的な位置付けを試みることにした。

本章を宋代から説きおこしたのは、明代の所説が当然のことながら『家礼』など朱子学のそれを踏まえているためである。明代の礼学の研究がほとんど行われていなかったことは既に述べたが、実はそれは明代にかぎらない。中国近世思想史研究が理気・心性・修養といった分野に集中するなかで、宋代、朱熹の所論であっても、思想史研究の立場からはほとんど研究されてはこなかったのである。ただ本研究で扱う『家礼』や宗法の議論は、家族親族史研究という立場から、社会学者や社会史研究者によって扱われていたが、いずれも思想史

的視角を欠いていた。よって、宋代の宗法論について論じた後、明清の所説に及ぶこととした。

最後に付論について。毛奇齡には「禁室女守志殉死文」という一文がある。未婚の女性が婚約者に殉死するのは礼ではない、ということを経書の昏礼の規定等の分析をもとに主張したものである。彼がこのような文章を書かねばならなかったほど、当時において女性に厳しく貞節を求める風潮が存在していたのであった。(12) この原因として、常に言及されるのは、かつて程頤が寡婦の再嫁を厳しく批判して貞節を強調し、そして朱熹がその言を支持したことであった。本論は、程頤や朱熹の、再嫁批判の主張はそもそも何ゆえなされたものであったかを論じたものである。

はじめに

毛奇齡(1623-1716?)は、顧炎武、黄宗羲らの一世代後を担った清朝考証学の祖の一人として良く知られている。(1) また、毛奇齡の經学については、漢易復興などの業績がある一方、古文尚書真作を主張した『古文尚書冤詞』に代表されるような考証の杜撰さや、朱子学を奇矯なまでに罵倒し続けた偏辟さが存在したことも、また知られていよう。(2) 実のところ毛奇齡の經学には相当の誤謬が含まれており、従来の毛奇齡研究が、概ねその考証の精度や是非の検証に向けられてきたのも当然のことであった。(3) ただ、その反面、明末清初という大きな思想・学問の変動期にあって学問観を変転させていった、時代の人としての毛奇齡の姿は、やや等閑に付されてきた感がある。(4)

例えば、次のような問題がある。嘗て錢穆は毛奇齡が陽明学を奉じていたことを指摘していた。(5) そうだとすれば、毛奇齡は清学を代表する実証主義的經学と、明学を代表する超知識主義的陽明学を、ともに兼ね備えた人物ということが出来よう。従来、清代の実証主義的な学風の興隆の原因については、梁啓超の反動説、即ち明末の陽明学末流に特に顕著な、經書に根拠を持たない理気心性の空論に対する一大反動とする解釈が主流になってきた。(6) そしてその一方で、明清思想の間に連続性を読み取ろうとする試みが、明末清初期の思想史研究の焦点となり続けてきたのである。(7) 陽明学を奉じ実証主義的經学に携わった毛奇齡という存在は、明清思想の連続性を探る格好の分析の対象となるはずであろう。然し乍ら、毛奇齡の陽明学尊奉の内実、即ち彼の理学的分野に対しては、ごく最近に至るまで関心が払われたことは全くなかったのである。(8) 本稿では、以下のような章立てで、毛奇齡と陽明学の関係を含め、広く毛奇齡の思想遍歴の過程を追いながら、その変遷の中にみえる、実証主義的經学と明代の学風との間の複雑な関係について、考察したいと思う。第一章では、毛奇齡が經学に専念する以前の関心の対象であった詩文と、後の毛奇齡の經学について考察する。第二章では、清朝への任官が彼の学問に与えた影響について考える。第三章では、毛奇齡の經学と心性修養論乃至陽明学との関係について述べる。そして第四章では、彼の『大学』解釈を通して、その理論内部における陽明学の継承と断絶について分析し、実証主義的經学と超知識的陽

明学が折衷し得た所以について論じる。

本論はもとより一事例研究にすぎない。しかし彼のたどった足跡は、明学から清学へ、断絶面を内包しつつ連続する、その複雑な過程を描出するための一助となろう。あえて毛奇齡を論ずる所以である。

本論に入る前に、毛奇齡の生涯の概略を紹介する。(9) 毛奇齡、別名甦、字は大可など、号は河右、西河先生と称された。明・天啓三年（一六二三）に浙江省紹興府蕭山で出生。彼は五歳で経書の暗誦を始め、十五歳で諸生となるが、二十一歳で明朝滅亡に遭遇し、科挙による栄達の望みは頓挫する。清朝の江南支配が始まると、彼は詩文の結社活動に参加し一旦は学籍も復活させたようだが、故郷の人々と揉め事を起こし、度々告訴されて学籍は抹消され、さらに反満・殺人罪にて籍捕に追われる身となった。彼は僧形で故郷を逃亡、偽名を名のり、友人知人をたより、或いは寺院道観に身をひそめ、時には幕僚を務めて二十年余もの間、江蘇、河南、湖北、山東、江西の各地を流れ歩いた。康熙十二年、怨家と和解が成立し帰郷、捐監生となり、ついで康熙十七年、博学鴻儒科に薦挙され、翌年登第、翰林院檢討を授り、明史纂修官に任ぜられ、『明史』の弘治正徳両朝の紀伝二百編余を執筆した。康熙二十四年には会試の同考官もつとめたが、同年冬、亡き父母の遷葬のためとして一時帰郷を願い出、二十五年帰郷したが病のために再び官に戻ることはなく、数度の大病を経ながら杭州にて、康熙四十五年以降は故郷蕭山で著述に専念し、九四歳(10)で一生を終えた。毛奇齡の経集文集あわせて五百巻に迫る『西河合集』(11)は、康熙、乾隆、嘉慶の三度に互って刊刻されて流布し、後世に影響をあたえた。

(一) 経学以前

毛奇齡は、凡そ五一種二三六巻という膨大な経学の論著を残したが、そのうち任官以前、即ち流浪時代の作は詩経に関する『国風省篇』『毛詩写官記』

『詩札』の僅か三種七巻に止まる。(12)「私は少くして論語を読んで経としたが、成長するとこれを棄て去り、辞賦で制科に応じた。館閣の撰述にあずかるにいたったが、皆経義とは関係しなかった。そしてはじめて暇を乞うて易を読み、礼を読み、春秋論語を読んだ」(13)という毛の述懐は、大筋では間違いがない。つまり経学に関する著作のほぼ全ては、官を辞し帰郷して後、即ち還暦を越えて初めて着手されたのである。経学者毛奇齡とは、実は彼の第二の人生

の姿を指すに過ぎない。(14) 齡六〇まで研鑽を重ねた対象とその立場とは、彼の經学の立場になにがしかの影響を与えていて当然であろう。

前にのべたように、毛奇齡の經学は劇甚な反朱子学がその特徴であるが、錢穆は毛の經学上の反朱の基盤はその陽明学支持にあったとの見解を示している。(15) 確かに、毛は經学に専念する以前の時期において、既に陽明学にふれ賛意を示していた。毛は浙東出身、しかも王陽明の出身地餘姚は彼の「本宗」の地であり、彼自身は少年時代には劉宗周の講学に参加したこともあると言っている。また康熙六年に、毛は施潤章が江西吉安で開催した白鷺洲講会において、楊洪才なる人物から陽明学説を聞き及んでおり、さらには河南滯在時に、孫奇逢の盟友張沐の講学に参加した形跡もある。(16)

ただし、これらの事実は、毛奇齡の經学が陽明学を止揚して生まれたものであるとか、或いは錢穆の見解から想定されるような、陽明学尊奉の結果として經学上の反朱子学が生じたという様な過程を踏んだとかいうことを示すものとは考えにくい。經学に専念する以前の時期においては、陽明学、乃至心性修養論はあくまでも彼の関心の周縁にあったとみなすべきと考える。

その理由の第一は、明史道学伝立伝問題に対する毛の対応である。毛の在官時期、明史館総裁徐乾学・徐元文兄弟は、尊朱斥王の表現として、道学伝を立伝し朱子学者を配することを提議し、明史編纂上の最大の論争となっていた。しかし毛の在官当時乃至辞職直後のものと考えられる書簡等には、道学伝立伝問題に対する言及はない。毛は辞官後もなお梁儲の評価如何や、嘉靖大礼議の解釈問題について、明史総裁に繰り返し箭子を奉じる積極性をみせたが、道学伝問題に対しては、梁儲評価問題を論じた中で「道学伝問題に議論が定まらず、他の諸伝が不問に付せられた」と触れるに止まっている。(17) 毛は極めて論争好きな人物で、自身の陽明学説が確立していながらあえて見解を隠すということは考え難い。(18) 毛奇齡には、当時の論争を描写しつつ陽明学支持を高論した「折客辨学文」等の著述があるが、それらは在官当時ではなく晩年に至って書かれたものである。(19)

そして第二の理由は、彼が理気心性の学を主たる研究対象とした時期は、三章で後述するように、經学研究にはぼ二十年を費やした後、康熙四十四～五年に蕭山に転居して以後のことなのである。

以上により、毛奇齡の經学が、陽明学などの理気心性の学に沈潜する中から生まれたものではないことが分かる。では毛奇齡の經学以前の主要関心事と

は何であったか。

それは詩文であった。毛は少年の時から劇作を好み、詩文の結社に加わり、浙東の詩選集を編み、毛の詩文集は康熙七年以前という早い段階で刊刻に付され、施潤章は毛を放浪の天才詩人として描写している。(20) 毛の詩文の力量こそが、殺人犯として逃亡する身の上にもかかわらず、当時第一級の詩文家として名声の高い施潤章と深い交わりを結びその庇護を受け得、さらには、博学鴻儒科に推挙され、登第し得た理由だった。毛の経学は、長い文学への沈潜を経た後の所産である。そして毛の詩文の嗜好の中にこそ、経学への関心と、反宋の気風が二つながらに孕まれているのである。

毛奇齡の詩文のスタイルに最大の影響を与えたのは、明末の人、雲間幾社の盟主陳子龍であった。陳子龍は崇禎末期、つまり毛の少年時代、紹興府に推官として赴任していた。毛の出身地蕭山の対岸の都市杭州においては、明末陳子龍および陸圻によって創設された登樓社から、清初には「西冷十子」と言われる人々が生まれ、「国初の西冷派は雲間派である」という程、陳子龍の詩文は影響力を有していた。毛は「西冷十子」を初めとする「雲間派」の人々と親しく交わり、折りに触れて陳子龍を表彰している。(21)

陳子龍は明代最末期において「七子の跡を継ぐ」(22) ことを標榜した人物である。陳は「七子」即ち所謂明代「古文辞派」を継承し、その復古の主張である「文必秦漢、詩必盛唐」を継承発展させた。陳は文章の規範を、秦漢に止まらず「六経諸子より下り、漢魏晋宋齊梁に及ぶ」(23) 時期に広く求め、特に駢文に秀で、詩については三唐を範とすることを定めとした(24)。陳子龍は復社の前身応社に身をおいていた時、文章と経書の関係について豫章社の艾南英との論争を行っている。陳子龍は、艾南英の批判、即ち応社のいう尊経復古は古文の形骸にこだわるに過ぎず、宋文を範とすべきだ、という批判を受けて立ち、経書の書としては『詩問略』を残している。(25) 宮崎市定氏、小野和子氏、井上進氏らは、明代最末期、復社を中心とする結社が「興復古学」等のスローガンを挙げ、経書への回帰を主張し、それも朱子学系注釈ではなく古注疏を基盤にした解釈を行おうとした、清朝考証学を準備する存在であったことを明らかにされている。(26) これらの主張が、宋文を媒介とせず直接秦漢の古文に復しようという明代「古文辞」の主張を継承した人々によって、文学運動の形をとって表れたことは、留意すべきであると考えられる。

毛奇齡の経書研究も、おそらくは文体の復古から始まった。毛も経書の字句

を取り入れた文章を作り、「経書の中の字を用いる場合、稍や誤っても害はない。……文章をつくる場合、当然策略があってあれこれと引用しているのであって、おきかえられないことがある。宋の人などは一字一画の間についてあれこれ論争しているが、どうして文章といえよう」(27) 等という、およそ経学者らしからぬ、経書の真の意図より自らの文章の機微を先行させた発言すら残している。毛が詩文に関心を傾注していた時期に、特に詩経を選んで研究対象とした事実は、詩文への関心の深化を示していよう。また、毛の第一作『国風省篇』の名付け親となったのは、経書への回帰を主張した復社のメンバーで、且つ陳子龍門下の杭州の陸圻であった。

毛奇齡は陳子龍と同様、六朝駢体を得手とした。毛の駢文は清朝における駢文隆盛の先達とされ、曾燠『国朝駢体正宗』の筆頭を飾る。毛の文章は「西河の伝誌は史漢より下り、書記は魏晋より下り、雜著は六朝より下り、序は韓柳より下る」(28) と評されるように、陳子龍と同様、概ね難渋な擬古文であり、なおかつ範とする文体は多岐にわたるが、言うまでもなく宋文を範とすることはない。

その文学上の反宋の立場は、特に詩において強硬に表明された。陳子龍と同様に、毛も「古文辞」の主張たる唐詩尊重の姿勢と、それに伴う宋詩排斥の姿勢を厳として崩さなかった。毛は「以前私は杭州に来ると、つねに陸君景宣、丁君葉園（陸圻および丁澎。両者とも「西冷十子」に数えられている）と主客して詩を論じていた。その時も持論ははなはだ峻烈で、なお嘉隆間の人、唐以後の書を読まないという説を墨守していた」と述べている。(29) 毛は「生涯の三幸」の筆頭に「文章を作る際に宋人の論習がない」という条を上げ(30)、また蘇軾の詩の佳句にさえ言い掛かりをつけて全く価値を認めていない。(31)

そして毛奇齡は、清朝任官時に滞在した北京において、錢謙益の主唱にかかる宋元詩の流行に出会うことによって、その宋元詩排斥の立場をさらに増幅させることになった。毛は当時のことを「時局大變」などと表現し、次のようにいう。

人は唐詩をつくることが出来てはじめて宋元の詩をつくることができる。ただ唐詩をつくれる者は絶対に宋元の詩は作らない。……吾が郷で詩をつくる者は数えきれないが、ただ地が僻っていて気風が単純なので、流行のならいにしたがって感化されるなどということは、皆なできようはずがな

く、故に詩を為る場合は、皆なひとえに三唐をもってさだめとした。しかし一たびみやこに入ってみると、逆に、時の流行が宋元詩であることに驚心した。思うに、みやこは首善の地で、その時代の文化が集結して、国家のために教化を啓く地であるのに、俗に流されてむしろまれみだれること、ここにまでに至ってしまった。ついに私は自分ひとり唐詩を支持して、時代の風潮になびいている者と争った。(32)

毛奇齡が宋元詩文批判を先鋭化させた在官時期こそ、経学への志を固めた時期に当たっていた。毛の宋元詩文に対する矯激なまでの抵抗こそ、のちの経学における反宋一反朱子学に通底するものと考えられる。

毛奇齡が経学へ専念することとなった理由については次節で述べることとし、ここでは、毛の経学における反朱子の位相が、任官以前と反宋詩文を先鋭化した任官以後とで変容が見られることを確認したい。毛の詩経研究は、「所論は伝の義と違うことが多く、あるときは他の説に拠り、あるときはみずから判断している」「好んで異説を為すとはいっても例証の引用が詳くかつ博いので、考証に補が無いことはない」(33)という四庫評が示すように、論証の博さ、異説の主張という点では、すでに後年の毛の経学と共通する性格がみられる。しかし当時は、朱熹詩集伝と異なる解釈はしばしば提示されてはいるが、反朱のベクトルはさほど明確ではない。その一例が、毛の第一作、『国風省編』における、魏風・十畝之間を「淫奔詩」とした解釈である。(34) これはしばしば淫奔の舞台となる桑畑が詠まれていることからの安易な連想による誤釈である。これは毛独自の異説ではあるが、詩経という「聖經」に淫奔詩の存在を認めたという点においては、朱熹の影響下にあるといえる。この解釈は続く『毛詩写官記』『詩札』でも、訂正されていない。その反面、官を辞した後に先ず着手したという易学研究では、漢易復興の評価の高い『仲氏易』に結実し、次ぐ春秋『春秋毛氏伝』でも、反胡の意図は明確に謳われている。毛の反朱は、清朝任官を境に強硬なものとなったといえよう。毛の詩経観も変化し、『白鷺洲主客説詩』では以前の所論は撤回され、詩経中の淫奔詩の存在を全面的に否定することになる。(35)

乾嘉期の浙東学派の後継、全祖望は毛奇齡の学について次のように述べている。

(毛奇齡が)初年に踏襲したのはもともと空同(李夢陽)滄溟(李攀龍)

の餘派であって、唐以後の書は読む必要はないと言ったに過ぎない。しかし二李は経を談じなかったが、西河は経を談じた。というわけで、漢以後の人はすべて批判を免れることが出来なかったのだった。彼の非難の対象は宋人であり、宋人の中で最大の非難の対象が朱子であった。……その文などは六朝を根底とし、明代の華亭（＝陳子龍）一派の風潮に迎合し、かくて自らを誇り高ぶりこの上ないとみなしている。論説の文章でも雜劇の文章でも、ごちゃごちゃとかき集めて博学さをしめしているだけだ。」

(36)

この全祖望の指摘は、錢穆が毛奇齡と陽明学の関係を指摘して批判して以降、顧みられたことはない。しかし、毛奇齡の経学の経学研究の開始にあたり反宋の基盤となったのは、明代中期以降の文壇を風靡した「古文辞」の潮流であったという説は、至当とみなすべきであろう。

ただし、毛は「古文辞」に無批判であった訳ではない。毛奇齡は「古文辞」の批判もしている。

明詩と唐詩とは、はなはだちがっている。ただ何大復（景明）だけはやや劉長卿（文房）のすがたかたちを表現できているが、ほかは皆な及びはしない。嘉隆七子のごときは、ただ盛唐の影響を倣っているだけで、いわゆる『その郭（外城）を得た』のに過ぎず、唐人の詩作の真剣さ、題に應じた即興性については、全然わかっていない(37)

郭

毛は、明代「古文辞」の復古の精神を継承したが、「古文辞」の説く復古が、ただ古人の形骸だけを真似る単なる擬古に陥っているという認識も持っていた。毛が直接継承したのは、「古文辞」を発展的に継承した陳子龍らの晩明の文学結社の文学論であり文章だった。毛は年齢の関係上、復社や幾社などのメンバーではなかったが、毛はその主張を継承し、清初において開花させた人物であるといえよう。

晩明の文学結社において、「古文辞」の復古の主張は発展し、秦漢から更に経書へ及んでいた。毛奇齡はその主張を継承し、さらに「古文辞」の反宋詩文を経学上の反朱子学に投影させていた。この軌跡は、勿論毛奇齡一人の個人的体験である。しかし清朝考証学の興起における明代文学との関連はさらに考察されてしかるべき問題であろう。明代における経書への回帰の主張は、実践修

養に集中する傾向の強かった儒学の展開の内よりは、却って文学批評の中において、それも「古文辞」の主張する復古の対象が経書に及んでいないことを批判する材料として、帰有光、錢謙益らによってより鮮明に主張されていた。(38)明末に展開した文学運動が、錢謙益なり、鍾惺なり、あるいは復社なりが、古文辞を継承するや否やにかかわらず共通して経書への回帰を述べ、あるいは経書研究の実績を残したことは、晚明文学における経への傾斜の重要性と広がり示していよう。(39)そして復社等の影響は清初にも及んでいた。清初の時文は、詩経の字句をそのまま取り込んだ、ことさらに難解な文章が流行したという。(40)経書への回帰が、明末清初期において、より受け手の多い文学、特に時文という分野で行われたことは、経書への関心をより裾野の広いものとしただろう。

詩文の時代の毛奇齡の詩経研究は、詩文の余技にすぎなかった。しかし毛は清朝に仕官している間に経学への決意を固め、そして官を辞した後、文学に費やした時間を惜しみつつ経学に専念することになる。毛が経学に専念する契機を与えたのは何か。そして文学における反宋が経学に転化した場合には、当然「国家の体制教学」であるはずの朱子学と齟齬を来さざるを得まい。にもかかわらず、経学に移行して朱子学批判を強めた契機が、清朝任官時であったことを如何に解釈すべきであろうか。章を改めて論じたい。

(二) 毛奇齡の経学と康熙二〇年代の清朝

毛奇齡は康熙一八年(一六七九)、博学鴻儒科に登第、翰林院檢討、明史纂修官として七年在任し、清代の所謂学問の職業化の先駆となった。(41)毛は離任直前、友人蔣平階(号・杜陵)にあてた手紙で、在官時代の心境の変化と経学へ専念しようとする決意を綴る。

さきごろ聞くところによると越中で詩文の選があり、みな杜陵を政としたとか。すばらしいではありませんか。わたくしは詩句の学を自戒しておりますが、食指が動きそうです。ただ、この時、宋元詩文の悪習がみやこに盛行しており、わたしは忌憚なくその非を直接指摘しました。幸いに群公はおたがい譲り合ったため、あえて抗争はいたしませんでした。このことは杜陵がひとたび(唐詩を)振興しえたなら、必ず見るべきものがあつた

でしょうに。ただ私は天下をあまねく見て回りましたが、恨めしいことに一人たりとも真の読書人はおらず、経学はもう既に余韻は絶えてしまい、礼楽の二事については発言するたびに間違えるといった有り様です。たまたま同僚の明史館の官僚と郊壇の礼について論じましたが、過ちが百出しました。嘉靖大礼議の一件につきましては、いまだ執筆担当者は決まっておりませんが、不意にそこに話がおよんだとなれば、ぎゃっと叫んで逃げ出す有り様。館長に至っては楽章を音楽に配することを配下の者に議論させ、自身は呉志伊のように人柄も学問も練られておられますが、何一つ討論できません。私も既にやや老いてきました。もし幸いに帰郷できた折りには、残された年月で礼楽の二書を著して、細々ながら礼楽を継承してゆきたいと思います。(42)

この文章からは、毛奇齡が反宋詩文の立場を鮮明にさせながらも、詩文の作を控え、経学に専念しようとしていることが伺える。そして「帰郷した折りには」とは言うものの、毛の礼楽ないし経学研究が、純学術上の動機にのみはじまるものでは、おそらくあるまい。毛奇齡の在官時代の経学関係の著述としては、礼楽の議が数種、即ち『歴代楽章配音楽議』『増定楽章議』（康熙二〇年）『封禪巡守不相襲議』（二三年）『擬不許武官起復議』（二四年）『擬北郊配位尊西向議』（二四年）がある。(43) これらはすべて国家の典礼の改正についての所論であり、翰林官であったからこそ論じたものである。これらの論題は、官僚となる以前、放浪詩人だった彼の問題意識には上がり得ないものである。毛奇齡の、詩文への関心と関係を持たない経書研究は、ここにはじまる。

毛奇齡が任官した康熙二〇年代前半の清朝は、中国の領域支配の貫徹に伴う大きな国家儀礼が続いた時期であった。康熙二〇年の三藩の乱の戦勝を記念する数々の儀礼、及び二三年の巡狩の古礼に倣うことを名目とした第一回南巡と曲阜孔子廟での祭祀は、清朝の中国統治を礼によって正当化するために行われた。これらの儀礼が一区切りついて後、清朝は戦乱を収束し余裕が出来たため、礼制上生じていた問題の解決のための議論を行っている。康熙二四年の北郊の配位の改定問題、二五年の北海祭祀及び孔廟従祀の改革の問題などである。清朝の中国統治の重点が、武から文へ移行したことによって、礼楽の知識の必要性は増大したといえよう。本来礼の管轄は本来太常寺であり礼部であるが、礼

楽の創始乃至改正が提議された場合には、翰林院にも意見が求められた。毛が礼楽について論じた所以である。しかし、それが業務命令としてすべての翰林官僚に強要された訳では無論ない。毛が北郊配位を論じた理由は、宴席上で話題となり、当時の吏部侍郎で後の大学士李天馥に見解をたずねられたことであった。毛が経学に専念しようとしたのは、康熙右文の時期において、その知識に対する需要があり、かつ專家の少ない礼楽分野の学力が、昇進のルートたりえると考えた彼自身の選択の結果であると考えられる。

また毛奇齡が官を辞して最初に着手したのは易であるが、毛の易学について、彼の弟子李塨は、李天馥の言を引用して次のように述べる。

先生が初めて明史館に入ったとき、本館の筆帖式は多く易の義を翻訳し、これによって進講していた。先生は打てばたちどころに応じ、まったくよどむことがなかった。昇進の際の勤務評定のおりには、これを官歴に書こうとし、陰陽が向背する義についてはかろうとしたが、館に在る者は皆口ごもるばかりで論じることにはなかった。しかし先生は即座にとうとうと京焦以来の卦氣卦位の諸説をひらき、伏羲十字と黄帝明堂の九字とを挙げて、互いに相いはかりくらべ、その説は已に定まった。思うに実学が実用に裨益するとはこのようなことだろう。(44)

毛の任官期でもある康熙一九年四月から二三年十一月末日までの期間、康熙帝は易経の日講を受けていた。毛奇齡が任官した時点では、康熙帝への四書の日講は既に修了済みであり、かつ康熙帝は易学を律呂と並べて特に好んでいた。(45)李塨の述べた「実用に裨益する」とは、明らかに昇進の材料になることを指している。毛が在官した康熙二〇年代の翰林官員にとって、その知識が昇進に役立つ可能性がある経書は、四書からすでに五経、特に易学に移行していたといえよう。毛の易学が果たして康熙帝に知られるところとなったかは不明だが、毛は後に康熙帝の生母の弟で、かつ皇后の父佟国維の手になるという易学の著作について、校訂と序文を依頼されるという榮譽に浴することになった。(46)

以上のように、毛奇齡の経学は、御用学者としての昇進を欲したことに始まった。彼は在官時期に音韻学によって御用学者として一つ成功を収めており、その成功の魅力が、毛を経学という次なる対象に走らせる原動力になったことが考えられる。

博学鴻儒科の考試では、施潤章が犯韻で第二甲に甘んじ、王嗣槐が失韻で黜落する等、押韻の正確さが最重視されていた。毛は清朝の音韻の重視を感じ、そして清朝には明の『洪武正韻』にあたる様な独自の韻書の制定が無いことから、『古今通韻』を著作、献上した。その一方、別の著作動機もあった。彼は以前、博学鴻儒科の同年の李天生と音韻を論争して決裂、李天生に殴られて私怨を抱いていた。彼は『古今通韻』で李説の根拠となる顧炎武『音学五書』に対して全面的に反駁した。『古今通韻』は、例証の博さこそ顧炎武に勝るものの、「古音によって古音を求めず、今韻部分によって古音を求め、また古人の音もまた時代に随って変ることを知らず、一概に比してこれを合」(47)した結果、明の陳第、そして顧炎武によって遂に克服し得た叶韻説を復活させる結果に終わり、その学問レベルは顧炎武に遠く及ばないとされる。(48)しかし

『古今通韻』は、康熙帝の目にとまった結果、その中扉に、龍の絵図と「奉旨頒行、本衙蔵板」の語が大書されるという形で、清朝の権威を戴き刊刻された。そして論敵顧炎武の甥徐乾学が、本書の為に序を書く羽目に陥ったのであった。清朝の権威をとりこむことに成功した毛奇齡は、學術のレベルでは劣りながらも、当時としては顧炎武ないし李天生に勝利したのである。清朝に媚びながらも、内実はしたたかな御用学者毛奇齡の姿がうかがえる。

毛奇齡は康熙二四年、突然休暇を請い帰郷するが、復職を目指して下籍せず、献議、献書等を続けた。康熙三一年、康熙帝が律呂について論旨を下したことを邸抄で知り、それを契機に、『聖諭楽本解』『竟山楽録』『皇言定声録』の三書を著作し、康熙二巡の折り献上してもいる。(49) 官を辞して以後も、国家・皇帝の関心の所在は、毛の著作動機の一つになり続けたのである。その結果、康熙三巡の際には跪拝を免除され、帝より御書を、皇太子より睿書と屏聯を賜わる榮譽に浴した。毛の言動からは反清の意図など微塵も窺いえない。

しかし、にもかかわらず、毛奇齡は国家教学、朱子学に異論を唱えた上に、国家が一説を強制することへの非を主張したのである。以下は『論語稽求篇』の冒頭の文章である。

明朝の制度では、八股文によって官僚採用試験をおこなった。受験生は四書一編及び他の一経を持ち、紙に穴をあけて縄を通してつくえの上におき、外出するときには巾箱に入れて常に携帯するが、科挙に合格したともなれば唾してこれを寝台の下におしこんで飽きたなどという。……しかし経学

は必ずしも八股によることはないのは明らかだ。……宋の朱氏註は、僅かに何氏の一書を見ただけで、別に他の論拠はなく、同時代の学者の言を以て彙めていて、聖門の記した所とは若干齟齬があるようだ。今は亡き中兄は、嘗て、『これは宋儒の書であって、夫子の書ではない』とおっしゃったものだ。しかしついに明は官僚採用に際して、功令として強制し、家家に広がっていて、習いとなってしまうて気がつかない。……今の論語を習う者は、いまだかつて新旧両註を窺い見たこともなく、一たび経が引用されているのを見れば、そのたびに章句を墨守して、功令の所在をふみこえることはできないという。これはただ一時の学習のために、かえって千聖百王の学ぶ所を廃そうとするもので、あやまりだ」。(50)

ここでは、朱子集注の過ちを強調するというよりは、衆説のうちの一つに過ぎぬ朱子の説が、国家から正統性と権威を付与され、それ以外の注釈が認められないことこそが、経学が学術としての盛行を阻み、単に科挙の為だけの存在に墮したという点が強調されている。(51) 清朝が朱子を正統としていることを、毛も念頭においている風はある。朱注の強制による弊害を前朝明に帰し、また時として朱注というべきところを「八股」と置き換えている。(52) 八股文は、康熙三年と六年の会試において、一時的に廃止されており、それをより所に何らかの問題が生じることを回避したのであろう。しかし御用学者を目指す毛が、清朝の意志に反し危険を冒してまで朱子学を批判するなどということがあろうか。毛奇齡は、反朱子学こそが清朝の意を体するものだと言っている。康熙年間に八股が廃されたことがある事実、そして大学士馮溥から康熙帝の経書の学習が朱子章句の範囲外に出たという話を聞いたこと、そして康熙二五年、康熙帝の遺書採訪の詔によって大量の朱熹章句外の経説が集められたこと。これらの事実によって、毛は朱子学系統の注釈に誤りがあるということを康熙帝が知っていると言った。(53)これは毛の確信であつたらしい。何故なら、毛が最晩年に纏めた『四書改錯』二十二卷は、朱子学批判の極点をなすともいえる書であるが、それはあろうことか康熙南巡の際献上する予定だったのである。しかし結局献書はされなかった。康熙五一年、毛は朱熹が孔子廟の十哲の次に升祀されるという破格の処遇を与えられたのを聞き、『四書改錯』の版本を叩き割ったと伝えられる。(54) 結果的には毛奇齡は時流を読み損ねたといえよう。しかし読み損ねたのにも理由はある。康熙二十年代の清朝高官の中に、教

条主義的に朱子一尊を唱える者が果たしていただろうか。康熙帝の少年時代に朱子学を授けた熊賜履は、康熙一五年に既に失脚していた。陽明学排撃の急先鋒・張烈は、進士出身で且つ博学鴻儒科に一甲三名という好成績で登第した翰林官員だったが、見るべき昇進のないまま死去した。陸隴其は知県として清廉の評はとっていたが、生涯を通じて外官に止まり、康熙帝に影響を与え得る立場になかった。そして張や陸の教条性は必ずしも支持されてはいなかったのである。(55)その反面、陽明学に親和的な湯斌が道学官僚として康熙帝の信頼を勝ち得、要職を歴任し、後の大学士で清朝を代表する朱子学者でもあった李光地は、康熙二〇年代においては陽明学と折衷的だった。(56) 経学によって大官の道を昇った徐乾学は、明史編纂にあたって道学伝立伝案を提起して尊朱の立場を示していたが、彼は陽明学でも江西の一派についてはそれなりの評価を与えていて、必ずしも教条的に朱子学を主張したともいえない。(57) しかもその徐乾学案さえ通らず、結局は朱子学者と陽明学者を同列におくことを主張した王守仁伝執筆者の尤侗の案が採用になったのである。(58)その理由の一は康熙帝の次の言にも伺える。

朕は常に朱子や王陽明らの書を読んで居る。道理は深微であり、門人はそれぞれ師説を是とし、互いを攻撃している。道の本体は虚なのであるから、ただ力行さえすればいいではないか。攻撃は私である。私がどうして道であろうか。朕は以前から古来の人物をかるがるしく評価して論議することを許していない。それは今人であってもまた同じことである。もし人心が無私であったら、何故攻撃するのか。(59)

康熙帝は陽明学を奉じる事自体は全く問題にしていない。問題は、師説を奉じて自己主張し他説を排撃する論争という行為である。これは、体制教学たる朱子学の優越を陽明学に対して主張することさえ、決して擁護されてはいないことを意味する。あれこれと理学の議論をすることにかけては、宋儒であっても康熙帝からの批判を免れなかった。(60)康熙帝が理学を発揚したのは、学問的理論的進展を望んだ訳では毛頭なく、「力行」、即ち君の忠臣として職務に精励する精神の確立に助するためだった。(61)清朝に恭順の意を尽くして精励するのであれば、困って立つところが朱子か否かはおそらく問題にならない。それは経学の見解とて同じである。康熙五十四年に李光地の手に成った『御纂周易折衷』は、漢の象数易と宋の義理易の折衷を試みた書であった。康熙後半

年、朱子の国家的崇拝が強化されたと考えられる時期においてすら、そして、康熙帝が最も好んだ経書である易の御纂書において、漢宋折衷が試みられていたのである。少なくとも康熙二〇年代の清朝には、毛奇齡に反宋の言論をタブー視させ、抑止させる程の教条的な高圧的な朱子遵守の雰囲気は、恐らくは無かったのである。「清朝は陽明学を抑圧し政治的安定をはかった」(62)という様な清朝の教学政策の理解は、再検討が必要であろう。清朝に恭順の姿勢を取り続ける限り、そのよって立つところの学術如何など、清朝にとってはとるに足りないことだったのであるまいか。清朝一代、毛奇齡の劇甚な反朱子学の経説が政治問題化されることなど、なかったのである。

(三) 経学と心性修養の学

毛奇齡は康熙二五年に帰郷して後、五経の経学に専念した。康熙三六年の時点で既に二七点の著作が完成し、以後も続々と著述を続けている。(63) その一方、四書関係の著作は、『経集』に納められているものだけで十種三五巻に上るが、毛が蕭山に転居する康熙四四～五年以前に成立した著作は、『論語稽求篇』と『大学証文』の僅か二作に止まっている。(64) しかも『論語稽求篇』は名物の考証、『大学証文』はテキストの書誌学的研究に焦点があり、両者ではともに理気心性修養の問題はほとんど論じられてはいない。『論語稽求篇』の冒頭で、毛は著述意図を次の様に語っている。

(明代では)義理を取り、旨趣を探そうとして、剖析し討論して、これで大丈夫だと考えた。しかし義理は広大で、仁や智について分かったことは、皆なおのおの争論執着しえるもので、旨趣の精微なところ、陰顯(内外)のきわめて微細なところに至っては、古の超人的な視力の持ち主の離朱であったとしても視ることはできず、古の鋭敏な聴覚の持ち主の子野であっても聴くことは出来ない。……それで言論はあらゆる方面に及び、多く事物にあらわれている。およそ礼儀、器制、方名、象数、文体、詞例、これらは皆事物である。人の身体にたとえるなら、義理は府藏(内蔵)であり、事物が耳や目である。府藏は人が見るところができないもので、自分は府と考えても、人は必ず争って藏とする。一体何を根拠として議論するのか。ただ耳や目だけははっきりと個々人にある。耳を指して目といったり、眉

や頬を指してあごだといったりするものがいようか。義理は明らかにしたいので私は事物をもって明らかにする。府藏は判断がつかないので私は耳目をもって明らかにする。……これによって根拠のない言に絶対にくちばしをはさむことはなく、証拠のない事が絶対に耳をまどわすことなく、たまたま分かったことがあれば、必ずや聖賢の示された形をして明らかに吟味させる。(65)

ここで明瞭に示されているのは、義理を人間の内蔵にたとえられるような検証困難なものとして、直接論議の対象とすることを避け、検証可能な事物の検証を通して聖賢の意図を明らかにするという究極的な目的に到達しようとする態度である。また、毛奇齡は心性修養について講学することも嫌い、蕭山の道南書院で講学した折りはあえて『礼記』曾子問を題材にとっている。(66) これらの態度は、明末學術の空疎不学を批判し、經書に基づく議論をすべきだと主張した顧炎武黄宗羲、ないし彼らの言に基づいた梁啓超の清朝考証学の誕生の解釈に沿うものといえよう。即ち、毛の実証的經学は基本的には心性修養の議論を排除する形で行われたのである。毛が理氣心性の議論を語り始めたのは、蕭山に転居して以降、即ち康熙四四年から五年のこと、毛は八〇歳を越えている。毛にとって、理氣心性の議論とは、五經の經学をほぼ終えた後の、最晩年の研究課題だった。

毛の理氣心性論上の立場が彼の經学に直接に影響を与えた事例は、先後関係が逆となるためほとんどみられない。たとえば、易・繫辞伝の「易有太極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦、八卦定吉凶、吉凶生大業」という有名な句について、毛は『仲氏易』で当初次のように解釈した。

ここにはその中に至理がある。……天地にあってはわかれていない物があって、陰を生み陽を生み、四時を生み、万物を生む。此れが天地の至理である。易にもまたこれにあたるものがあり、義卦をもって言えば太極は一画である。一画は理の至りであり、即ち陽であり、乾である。……(67)

この解釈は『太極図説』に基づく世界の生成の順序とそれを模した易、という宋儒の理解と同じである。毛は『仲氏易』より以前に『太極図説遺義』を完成させ、『太極図説』が道家の手になる書であると論証していた。このことは毛の『太極図説』批判は、宋儒の生成論それ自体の批判から生まれたものでは

なかったことを示している。毛奇齡の養子・毛遠宗は、毛奇齡のこの繫辭伝の解釈が『太極図説』の説に近いと批判したうえで、この条を筮竹の数を数えていく順序と解釈すべきだと主張し、毛奇齡は毛遠宗の説に従って改めた。(68)しかし康熙三六年、毛奇齡に従学した顔元の高弟李塨が毛奇齡から受けた書は従来のままの叙述になっており、李塨もまた繫辭伝のこの条が天地の生成に比して解釈されていることを批判し、毛奇齡は書き改めた書を李塨におくった。(69)毛が宋儒の生成論を問題にしたのは最晩年のことである。つまり毛奇齡の場合、錢穆の云うような理気心性の分野における反朱や陽明学尊奉が経学の基盤となったのではなく、経学における反朱子の立場が理気論の分野に及んだというべきである。

ただ毛奇齡の陽明学に対する支持が、直接経学の著作動機になった可能性のある唯一の例が、『古文尚書冤詞』である。毛奇齡にとって尚書は五経の内ですべてに着手した書であった為にこのようなこともありえたのであろう。そもそも、毛奇齡は古文尚書偽作説を知りつつも、特に問題と考えていなかった。閻若璩が康熙三十一年に『尚書古文疏証』の草稿を携え来浙した折りには、毛奇齡は閻若璩ときわめて友好的で、やはり古文尚書偽作論者であった友人の姚際恒を閻若璩に引き合わせる労さえ取っている。姚際恒は自著十巻ほどを閻に見せ、閻は喜んでそれを写し書いた。『尚書古文疏証』でしばしば姚の所説が引用され得たのは、実は毛奇齡の貢献によるのである。(70)閻が淮安に帰る際、毛は「送潜丘閻徵君帰淮安序」を書き、その中で『尚書古文疏証』を読んだと言いながらも彼の学をあれこれとほめたたえているのである。(71)

そんな毛奇齡に尚書研究を促したのは、李塨であった。康熙三七年、李塨は毛奇齡に桐郷の錢煌の古文尚書真偽の書を見せ懸念を表明し、毛は尚書研究に着手、閻若璩と錢煌の著作とを併せ検討し始めた。二年後、李塨は淮安に居る閻若璩の元に『古文尚書冤詞』を届けることになる。以下に引用した毛が閻に宛てた一通は、書かれた時期や状況は残念ながら不明だが、彼が尚書研究に向かった動機的一端を示していよう。

過日、お示しいただいた尚書疏証の一書についてですが、これは前人の説に惑って、誤まって尚書を偽書としたに過ぎないだけのものです。そのことと朱陸の異同については全く関係がないのに、金谿（陸九淵）を軽視しはずかしめ、あわせて姚江（王守仁）に及んではまた言い掛かりをつけて

じゃまだてしています。尚書はもとより聖經なのです。前人で妄りに議を遺しているものがありますが、それはただ出書の早晩、立学の先後について疑っただけで、経文に不足にあったといったためしはありません。いったい、人心道心は荀子にはあるとはいえ、荀子は経文を引いたのであり、経文が荀子を引いたのではないのです。……さらにまた、かつ正心誠意とは、大学に根拠があり、存心養性とは、孟子にあらわれているので、金谿姚江とも、偽経を過信して、始めて心学をとらえたのではないことを、断じて知らなくてはなりません。今の人は聖門の忠恕についてほんのわずかすらも講じず、徳性・問学に沾沾として、門戸をかつちりと樹て、小さな子供であってもまたみな同じく陸王をそしり排撃する考えが胸の中にあるのです。尊兄のような卓識をもちながら他人の説をうのみにするなどとは、そもそもがめめしいのでは。……小生が思うところをいわせていただければ、尚書疏証の所論は總て信じ難く、おそらくは堯舜孔子千聖相伝の学を損なうものでしょう。いわんやこのほかの枝葉の部分については、さらにどうしようもないものです。いかが思われますか。」(72)

この手紙で問題にしているのは、閻若據の考証の精密度の如何ではなく、古文尚書の偽作説をかりて陸学や王学を批判していることである。ただ現在みられる古文尚書疏証には、立腹に値するような陸王学に対する批判はみられない。(73) 毛が読んだ段階の尚書古文疏証とは、版本が違うということも考えられようが、そもそも『尚書古文疏証』において、陸王批判など枝葉末節の議論であったことは疑いをいれまい。毛が瑣末な点をことさらに問題にし、そして古文尚書真作を主張していった事は、陽明学が毛の経学の基盤になっている事例と解釈出来よう。錢穆が曾て提起した、毛奇齡の反朱の経学の基盤としての陽明学という見方は、古文尚書研究の場合にのみ成立する。

以上にあげた事例の両者に李塨が関与していたことが示すように、毛奇齡の心性修養に対する関心を喚起したのは、おそらくは李塨である。康熙三六年、李塨は樂をはじめとする経学を学ぶために毛奇齡に一年余の間従学した。毛奇齡は遠来の優れた弟子を大変愛し、自らの著作の全てを李塨の校訂にゆだねる程信頼した。李塨は従学のおり顔元『存性編』の所説を毛に伝え、若干の討論を行っている。そして毛奇齡が心性修養への移行する転機となる康熙四五年という年は、養子の毛宗遠が、李塨からその著『大学辨業』を預かり、京師から

持ち帰った年であった。門弟たちは毛奇齡の説と異なる李塨の説に騒然とするが、毛奇齡は「私は大学は旧本に復しただけでいまだかつて説を立てたことは無かった（のだから仕方がない）」と弟子たちを宥めている。(74)とすれば毛の『大学証文』以外の心性修養の諸書は、『大学辨業』を読んで以降に書かれたことになる。また、『経問』一八巻の中で、巻九に載せられている唯一の心性修養論に関する問答は、李塨との間にかわされたものであった。

実のところ、毛奇齡が何ゆえ実証主義的経学者としての立場を貫徹せずに、心性修養論を論じ始めたのか、その真の移行理由は見難いものとなっている。それは、毛が自説を構築するや否や、自らの所論は嘗て流浪していた時代、嵩山にて、明初の遼東の学者賀欽の孫の凌台の高弟であるという高笠をかぶった僧から教えを受けて開悟したものだと言ったためである。(75) ただしその反面、この開悟の創作話のモチーフは、毛の経学と心性修養のある種の関係を教えてくれる。この話は、経学が進まぬことを嘆いていたある夜、毛の枕元に神人が立ち廟市に行き書を求めよという。毛は経書の考証の論拠となる古書を期待していたが、出会ったのは古本大学を持った高笠の僧で、教えを受けて三日で大学の全功を得た、というものである。毛は自らの徳が成らないのにさして悩んではいなかった。三日間で大学の全功を得たなどというのも修養の難しさ厳しさを知らなければこそ言える言辞であろう。そしてこの話は次のような言葉で締めくくられる。

少い時、群經を觀てもつねに義について疑うことが多かったが、高笠先生の教えを受けて後は、經を觀れば琉璃屏のように表も裏も皆透き通り、およその儒説の是非は微細なところまですべてあらわれた。本末がたがいに助けていることがあきらかではあるまいか。(76)

毛奇齡は自らの心性修養論を神秘化し強調しつつも、修養論としてだけではその価値を認め得ず、経学に資するからこそ語る価値を有するものと考えていた。実証的経学の立場は何故超知識主義的陽明学と折衷出来たのか、その為に陽明学の何を継承し何を改変したのか、それは心性修養以前に書かれた経学の著作の中ではなく、経学を経過して形成された心性修養の理論の中にこそ存する。章を改めて毛の心性修養の学について考察したい。

(四) 陽明学説の継承と断絶 ——『大学』解釈にみる毛の学問観——

『大学』は、「修己治人」の学である儒学という学問の内実を構造的に述べた書である。学問は「明明徳・新民・止至善」の三綱領に総括され、「格物・致知→誠意→修身→齊家→治国→平天下」の八条目によって示される順序を踏んで完成することが述べられる。本章では、毛奇齡の『大学』解釈を通して、その学問観を考察したい。

前章で述べたように、毛は五経に関する經学から理気心性修養の学へ、と研究対象を広げていた。毛奇齡の『大学』研究の第一作『大学証文』は、『大学』のテキストの改編の跡を辿る書誌学研究であり、石経大学本が明末の偽書であることを論証する等といった実績が上げられている反面、經文自体の解釈は二義的な位置に止まる。ただし、『大学』中、最大の論争の的である学問の入口「格物致知」の解釈については紙幅が割かれ、朱熹に対する批判と自らの見解が提示されている。

朱熹は、「格物」とは事事物物の理に窮め至ること、「致知」は知識を推し極めてゆくこと、と解釈する。この解釈に対し、毛は『大学証文』で次のように批判する。一、經書をあまねく調べても、博学が『大学』の最初に着手する工夫であるという理解を支える文言はない。第二、朱熹は大学の最初の工夫である格物致知を窮理として格物補伝を行う一方、窮理より先に涵養すべきだとして『小学』の末に涵養をあてており、あれこれ補っていて煩雑である。第三、『小学』とは文字の学であり、朱熹のいうようなこどもの学ではない。(77) これらは、特に第三の指摘は、古書の論拠を博く挙げた經学家然とした論であり、朱熹の格物説を取った場合の修養実践上の問題性を指摘したものではない。また、毛は自らの格物説を表明するにあたり、明末、所謂淮南格物説を説いた王艮と宋末の人黎立武の説に賛同、継承し、「格物致知」の物や知を、大学經文中の「物有本末、事有終始、知所先後、則近道矣」の「物」や「知」にあて、「物に本末有るの物を格し、先後する所の知を致す」とする。(78) しかし毛は王艮や黎立武がこの格物解に読み込んだ思想については終生何ら関心を抱いてはおらず、この格物説は、反朱子学的立場とともに、大学經文中の字句の中に解釈を求めようとする態度によって生まれたと考えられる。すなわち毛の朱熹格物説への批判も、自身の格物説も、そもそもは机上の經文の考証から生まれたものであった。そしてそれらには、心性修養論への移行と深化とともに、毛の思想が徐々に吹き込まれて行くことになる。

毛は格物を「物の本末、事の終始をひととおり量」り、致知は「先後する所

を知る」即ち「力を用いるにあたっての先後の関係をおもう」と解釈した。

(79) 毛は「物の本末」「事の終始」について「天下の本が国にあり、国の本が家にあり、家の本が身により、身の本が心に在り、心が発して意になる。これが物の本末であり、誠とにして後正しくし、正しくし後修め、修めて後齊え、齊えて後治め、治めて後平らかにする。これが事の終始である。」(80)という。つまり、毛のいう格物「物の本末、事の終始を量る」とは、大学の八条目それ自体の順序を量ることである。致知即ち「先後するところを知る」とは、「本が始めであり先である、末は終わりであり後である」(81)ことを知る、つまり致知とは、格物で量った大学の本末先後を知ることであり、格物の内容のくりかえしにすぎない。毛が格物致知をとくに分けずに「格は知であり量度である」(82)と言ったりするのはこのためである。毛の「格物致知」とは大学の三綱領八条目の本末先後関係をはかり、そしてその知を致したゆき先、すなわち経文の「知の至り」とは、「本を知る」つまり「修身が本である」ことを知ることであった。(83) 毛の「格物致知」とは、「これは大学で初めて手を下すところで、ただおおまかでかんたんなもので、まったく努力はせず、ただ大学の本がどこにあるかを求めるだけである」(84)というように、『大学』にしめされる学の構造を理解することだけを意味し、実際の修養実践を意味するものではなかった。

このような毛の格物説は、陽明学が格物致知を「良知を致して心のなかの意の発する所(物)をただす」と解釈して、誠意の工夫と位置付けたこととは勿論異なっている。しかし毛は「致良知の三字は聖学の首功である。ただ大学の致知の注とすべきではないだけのことだ。……陽明はつねづね実行していることを最初の工夫としたのだ。」(85)と述べ、致良知のテーゼ自体は賛同し、ただそれを格物致知の解釈にあてることだけを拒んでいる。 実のところ毛の格物致知説は、陽明致良知説を受け入れられるものだった。それは、毛の格物致知がただ大学の構造を理解することだけにあてられ、実質上の実践は格物致知の後の条目、誠意から始まるためである。「誠意の二字は、聖人の道に入る路で手を下す第一の工夫だ」(86)と毛はいう。毛は「修身を本となす」という語を経文として尊重しながらも、「修身の本は誠意にある」として、大学八条目中、誠意を最も重視した。(87)そして毛は誠意章に見える「慎独」の工夫を、誠意という修養工夫の内実を示すものとした。(88) 誠意—慎独という自らの心に直接工夫を加えることから『大学』が実質的に始まるとし、またそのさい

朱熹のような事物の理の習得を必要としない毛の解釈は、陽明学の「致良知」と共通するのである。

以上のように、毛の格物説は当初経文の考証に生まれたものであったが、陽明致良知を組み入れることを可能にした解釈でもあった。そして毛はさらに自らの格物説の主張と朱熹の格物説に対する批判に、経学者としての立場、学問観を読み込んでゆく。

朱熹は格物を事物の理に窮め至ることと解したが、その具体的な内容は、経書を読み、経書に書かれた道義を明らかにすることがその第一であった。経書に書かれた理を明らかにし、自らの知識を推し極めることが学問の出発点と考える朱熹の格物致知解釈は、経学者にとってもなじみ易いように思えよう。しかし毛は現実に実践した場合、朱熹の解釈は成り立たないと主張する。第一に、経学者毛奇齡にとっては、経書を読んで物の理を窮めるという行為が学問の初頭段階の次元に止まるものとは考えられなかった。毛はいう。

朱熹のいう物の理を窮めるとは、必ず厳しく完全さがもとめられている。

『十の物のうち九の物を窮めるのはまあよいが、十割のうち九割を窮めたのではだめだ』と言っている。とすれば、一物について、死に至るまで窮めても、なお窮めつくせないものがのこってしまう。ああ人の寿命はどれだけあるというのか。私は昔奔走しているときが多く、学ぶ時間が少なかった。ただ六芸だけを窮めたいと思っているだけなのだが時間にゆとりがなく、一芸すらきわめないまま人生も終わりに近づいている。いわんや、窮めつくす事物は六芸のみに止まりはしない。朱熹はこれを大学の最初の工夫だとしたが、一生涯、学を窮めたところでなお誠意の段階に進むことはできない。そして究めかたがおおまかで乱雑で、もし六芸の文字について、解釈がひとたび誤っていたならば、十の物のうち九の物を窮めることができないだけでなく、一つの物ですら十割窮めることはできない。思うに、大学に入るということは、それほどむづかしいものではないのではあるまいか。(89)

ここで毛が指摘するのは、経書中の物の理を窮めつくすことの困難さである。窮めなくてはならない理があまりにも多いこと、そして一つの物の理を完全に窮めることがいかに困難なことかを彼は言う。経学者として一つ一つの実証に相当の精力を費やしてきた彼にとっては、朱熹の格物説は学問の入口にしては困難に過ぎるものと考えられたのである。第二に、朱熹のいう「格物致知」

では、経書に即して事物の理を窮め、知識を推し極めて行くという経学上の行為が、そのまま修養に展開しているということへの批判である。毛はこの批判を、陽明学のテーゼの一つである知行合一論を根拠に論じており、便宜上毛の知行合一説について先ず述べることにしたい。毛は、経書について思考する時の知覚について次のように言う。

学者の意が発する対象は多くの場合は経籍であって、一日中思いをめぐらしており、これをおいては他にないのである。ただ意が経籍にむけられている場合は、知行は皆な経籍にある。その理にあたるものを察す。そして尋ね求めてその理を得る。これこそが知得である。(90)

毛の知が経書の理に対して働いているとき、その行とは「尋ね求めてその理を得る」、それは具体的に何をさすかは明示されていないが、おそらくは様々な角度から思いをめぐらし、あるいは広く例証をさがしたりして、察した理を確実なものにするという行為なのだろう。この毛の発言からは、陽明の言、「すべて行というのは誠実にそのことがらをしてゆくことなのである。もし誠実に学問思弁の工夫をするならば、学問思弁もまた行ということになる。」(91)という発言が、或いは思い起こされよう。知が経籍に向けられているなら、行は経籍の理を得ることである、とは、換言すれば、知の対象と行の内実とは同一のものでなくてはならないということを毛は言っているのである。

これを踏まえて次の発言を見てみよう。これは朱熹の「格物致知」解釈の問題性を「誠意」との関係に焦点をあてて述べたものである。

(朱熹の大学)改本にしたがっていうならば、「致知」と「誠意」とは、まさに大学の知行の二字であり、一つの大きなかなめである。そもそもからして、知と行とは分裂したものではない。知があるものを知ったとすれば、行とはまさしくそのあるものについて行うのである。もし「格物」を事物の理に窮め至ることとすれば、知が事物にむけられていながら、行われるのが誠意であるということになるが、そのようなことがあったためしはない。もし、事物はただ知るだけで、誠意はただ行うだけだということであれば、知と行との流れがたちきられてしまう。もし、事物については知った上に、さらに誠意についてもまた知らなくてはならない、というのであれば、事物については「行」が一つ少なく、誠意においては「知」が一つ多いことになる。(92)

ここでの毛の議論の前提は、前に述べたような、知の対象と行の内実は同一

でなければならないという考え方である。もし「格物」が事物の理に窮め至ることとすれば、それは事物の理を求め、得るという行に展開すべきものである。そして意を誠にしようとするのであれば、知とは意の善悪を判断することであり、行とは意の悪を去り善を為すことでなくてはならない。しかし、朱熹の解釈では、「格物致知」を事物の理に窮め至り、知識をきわめてゆくこととみなし、知の対象を経書の理に対してむけているにもかかわらず、その展開たる行が誠意であるのはおかしい、と毛は言うのである。

このような知行合一論に基づく朱熹批判は、「知止而后有定、定而后能静、静而后能安、安而后慮、慮而后能得」の条の解釈において、さらに敷衍される。

「（朱熹は）理を窮めるということが、止まるを知ることだ」といっている。しかし止まるを知るという事は、心の内で善に止まることを知るのであり、事物の理はまだ知ってはいないのである。もしこれを事物の理を知ることだとすれば、「能得」とは、事物の理を得ることなのか、それとも心のうちで善に止まり得ることなのか。もし事物の理を窮めて、心のうちの善に止まり得るというなら、衣を求めて食を得るようなもので、この世にこんな道理はない。もし、心のうちの善に止まり得ようと欲するなら、また（理を窮めて）止まるを知るべきだとするなら、事物については得が一つ少なく、（心のうちの）至善に止まることについては知がひとつ多くなる。これでは知得が二つに裁断され、知を求めることと行を求めることが、別の路になってしまっている。先程の物の理を知って誠意を行うということと、今の物理を窮めて止善を得るということは同じことである。考え求める対象は黄河源流にあるのに、行う対象は江漢にあるのでは、水路は全くたちきられてしまっていて、まったくありえないことである。」
(93)

毛の考えでは、「定而后能静」以下がすべて心の内部のことである以上、「止まるを知る」のも心の内にある止善を知ることではならなかった。しかし朱熹は心のうちの至善を「事理当然の極」とみなし、事物の理と同じものとしている。毛の考えでは、事物の理を得ることと、心のうちの至善を得ることは、衣と食、黄河と江漢、全く別のことがらであったが、朱熹はそれを区別せず、事物の理を知るという経書研究を、心の内の至善を得るという修養の

行為に直結させており、それを毛は批判している。毛にとって、事物の理は事物の理として、心の内の至善は心の至善として、それぞれ別々に求めなければ得られないものだった。そして毛は、窮める事物の理の内容が、たとえ礼楽といった心の陶冶に直接かかわる内容のものであったとしても、そのまま修養に展開することはないという。

自らの知が礼楽にあるのに、行が意において達成されるなどということがありえようか。そもそも礼楽を知るということは、ただ礼楽を知るだけのことだ。……私は已に礼楽を知っているから、私の心の行く所はさらに知る必要はないなどといってよかろうか。(94)

毛奇齡という人物は、礼楽を契機に經学を始め、一五種四四卷という礼楽関係の著述をなしながらも、罵倒癖の度は一層強まるばかりで、その礼楽研究が何ら人間性の深まりに寄与しているようには思えない。この所論はそんな毛の人物像をも彷彿とさせよう。

それはともかく、毛奇齡の朱熹の格物説を受け入れられない理由は、經書の研究、即ち彼自身の言葉で言えば學術が、直ちに修養に展開されていることであった。『大学』に示されている「格物致知」は「誠意」という修養行為に展開している以上、「格物致知」が事物の理を窮める學術ではありえないというのが毛の主張である。陽明学は、自心の完全性を信じ、心へ直接工夫を加えることを説き、修養工夫の階梯から事物の理を窮めるという學術を排除したこと、そして知と行との合一を主張したが、これらの陽明学の所説は、學術と修養の未分化混融を厭う經学者としての立場を読み込み得る構造をそなえていたのである。(95) 毛の清初の実証的經学を支え得る、學術と修養の分化という学問観は、明学の代表陽明学の「致良知」「知行合一」を継承するという形をとってこそなしえたものだった、という事実は興味深い。

毛奇齡の學術と修養の分化という主張は、さらに敷衍される。陽明学にとって読書は第一義的に必要なものではなく、『大学』八条目中に示されるの階梯から読書を除外しても問題はなかったが、經学者毛奇齡にとっては、經書の読書は何らかの位置付けが必要であった。前章でのべた「高笠先生の教え」では、經学を齊家治国平天下に用あるものとしてこれらの条目の内容にあて、明明徳に修養を、新民に經学を据えており、毛が一時このような解釈をしたことを伺わせる。(96) しかし結局この案は撤回され、經学は大学八条目中からは外さ

れた。毛はいう。

学というのは、道と術の総名である。賈誼『新書』に引く逸礼では、小学業小道、大学業大道とある。学道と言えば大学の道のことであり、格致誠正修治平がこれである。學術といえば「正崇四術」（『礼記』王制）を学ぶこと、凡そ「春秋礼楽、冬夏詩書」が皆これである。これが学である。

(97)

毛は、儒学という学問を、「学道」と「學術」の二つに分類し、『大学』に提示された全階梯を学道という一分野に属するだけのものとし、経学という學術を『大学』に示された階梯の範囲外のものとして位置付けた。この理解からは、経学が修養の後に行われる従属的な地位に位置したり、或いは経学という學術と修養を同一階梯内に帰し混融することを回避しようとする彼の意図が明快に窺えよう。そしてさらに言うならば、大学の治平と経学が別の範疇とされたことによって、経世致用の為の経学という位置付けもあるいは閉ざされ、単に純學術的対象となる理論的可能性すらあることも考えられるのである。

以上のように、毛は學術と修養が未分化であるとして朱子学を批判し、『大学』の八条目から読書を排除した陽明学を支持した。しかし、当然のことながら、學術と修養の未分化融合という批判は、本来は朱子学ではなく陽明学こそその責めを負うべき學術であったことは言うまでもない。陽明学は、心の理以外の理の存在を認めず、「四書五経は心の本来的ありかたを説いたものであり……本来的ありかたさえ明らかにすればそれが道を明らかにしたことにほかならない……」(98)として、自らの心と係わらない読書を排除したのである。毛は経書の読書は心の問題と係わらないことを力説したのであり、議論の立脚点は陽明学と対極にあるといえる。

また毛の「知行合一」論の支持の仕方も、陽明とは若干齟齬をみせる。陽明は知行合一を様々な場合において語ったが、大学に即して論じる場合、普通用いられる箇所は「如好好色、如惡惡臭」で、知と情動の一致をもって説明し、良知の発動がそのまま実践をともしなうことをたとえている。(99)概ね、陽明学における知行合一の主眼とするのは、朱熹の知先行後を批判し、道德的認識である知とはそのまま実践である行であり、またそうあらしめねばならないとする、修養における実践の強調であった。しかし毛の知行合一の主張は、知の対象と行う内実の一致を主張するだけのものに止まっている。先に揚げた陽明の「すべて行というのは誠実にそのことがらをしてゆくことなのである。もし誠

実に学問思弁の工夫をするならば、学問思弁もまた行ということになる」の言は、知と行の対象を一致させる言だが、この語のあとには次のような言が続いている。「もし学問思弁してそれから行っていくというなら、どうして先に学問思弁することができようか。行うときにも一体どのようにして学問思弁のことを捨てられるのであろうか。」(100)陽明学においては、学問思弁においても知先行後が排されているのである。それに対して、毛は経書にむかうとき「その理にあたるものを察す。そして尋ね求めてその理を得る」とのべていたところをみれば、知行の合一はその対象のみに限られ、知先行後の順は動かしがたいものとなっていることは明白である。

さらには、毛が誠意の工夫とした慎独も、知先行後的である。そしてそれは、毛のいう「知」が果たして陽明学の「良知」に等しいものだったかという問題もはらんでくる。毛は慎独の内容を次のようにのべる。

もし意を発して不善ならば、必ずその不善を知り、ひとえに悪臭が前にあるように悪んでこれを去る。その不善を知るのが知であり不欺である。悪んでこれを去るのが行であり、得であり、自慊である。意が発して善ならば、必ずその善を知り、ひとえに好色が前にあるように好み求めてこれを得る。その善を知るのが知であり不欺である。好み求めてこれを得るのが行であり、得であり、自慊である。……これが所謂慎独であり、工夫である。(101)

ここでは明らかに知が先にあり、行が後である。ここでは「如好好色、如惡惡臭」という経文に表される情動、あるいは衝動ともいうべき性格が、善悪を判断する知の形容ではなく、行や得という修養の形容であることに注目したい。また知について、毛は言う。

意が動くのを知ろうと欲すれば、意は反って自と動くことはできない。動くときに至ったら、必ず一瞬知を離れるところがあって、はじめて念を起こすことができる。おもうに、知というのは察に近いものである。察したなら把握に近くなる。意を把握してしまったらどうして(念)を起こせようか。だからこのときはただ照顧をしているべきなのだ。(102)

毛のいう知は、陽明良知のように意と一如に心から流出するものではなく、意が起きて後、その意を観察しその善悪を知る、自覚的な内省知なのである。実

のところ陽明「致良知」のテーゼに見られるような、自らの心の完全性と衝動のごとき道徳的直感性は、毛が誠意の工夫とした「慎独」にはみることが出来ない。

以上のように、毛は陽明学の「知行合一」を根拠に、知の対象と行の内実との一致を説くことによって、格物致知が誠意という心の内奥に向かう行に展開する以上、格物致知の対象は自らの心とかかわりのない物の理ではありえないと主張し、また「致良知」を奉じて直接自らの心に工夫を加えるべきだと説いて、『大学』に示されている学問の階梯から經学を排除し、經学という学術と修養を分離させ、学術と修養が未分化である朱子学を批判した。つまり学術と修養の分離という実証主義的經学の学問観を支えたのは、超知識主義的主観唯心論、陽明学のテーゼなのである。しかし学術と修養の混融という批判は、本来、心の外の理を認めず、自らの心にかかわらない読書を排除した陽明学こそ、その責めを負うべき学問だった。そして、毛奇齡がとく「致良知」「知行合一」の内実は、本来の陽明学の精神からは変容をきたしていた。毛の誠意の工夫、慎独における「知」は陽明良知と異なり、自覚的に行われる内省知であって、自らの心の完全性に対する高揚した信頼などは何うことは出来ない。また、毛の「知行合一」は知行の対象の一致をいうだけで、毛の誠意の工夫は知先行後という順を踏んでおり、「知行合一」によって実践の重要性を説くなどということとはなかったのである。

むすびにかえて

清初の実証主義的經学者、毛奇齡の学問に対する立場の変遷の中には、明代の学風からの継承と断絶がともにはらまれている。毛奇齡は本来詩文家であり、毛が經書研究に着手する契機と反宋の気風は、明末文学運動の継承のうちにあった。毛は、明代古文辞を発展的に継承した明末の幾社の領袖陳子龍の影響を強く受け、時に經書も模範となるような文体の復古と反宋詩文の立場を確固としていたのである。しかし、この時期の毛の經学は、詩文の余技に止まり、また反朱子学のベクトルも明確には現れていなかった。

毛が經学に専念する契機となったのは、康熙右文の時期に翰林官僚を務め、御用学者としての栄達をねらったことであつた。また北京文壇において清初を特徴づける宋元詩文の流行に出会ったことは、彼の反宋詩文の立場をさらに強

硬なものにし、官を辞して後の経学は反宋－反朱子学の様相を深めた。そして、毛の実証的経学は、明代の儒学の中心的課題であった心性修養論を、概ね排除する形で進められた。これらは、実証的経学の成立にあたって、明学との断絶的側面がより強く働いている点といえよう。

しかし毛は五経の経学の中で培った反朱子学を、最晩年には心性修養論の分野にも及ぼしていった。毛は先ず実証的な立場から、自らの格物説を提起し、朱熹格物説を批判したが、やがてそれらの主張には、かねてより親近感をもっていた陽明学説と、経学者としての自らの立場を読み込んでいく。毛は「致良知」「知行合一」という陽明学のテーゼを支持することによって、学問の階梯から読書を排除し、経学と修養を分離し独立させた。陽明学の超知識的唯心論こそが、実証主義的学術を支える学問観の定立を支えることになった。ここにおいて清学を代表するの実証主義的経学と明学を代表する超知識主義的陽明学は折衷し得たのである。しかしその時には、「致良知」「知行合一」というテーゼに示されていた陽明学の精神それ自体は、ある種の変容をきたさざるを得なかったのである。

明－清の学風の移行が反動か連続かという問いがある。しかし毛奇齡の事例からは、そのような二者択一的な問題の設定を許さない、断絶面をはらみつつ連続する、移行期特有ともいうべき複雑な様相の一端が伺えるのである。

Ⅱ 毛奇齡『辨定祭礼通俗譜』の思想史的位置

——中国近世における宗法論——

はじめに

冠昏喪祭の四礼のさまざまな規定は、単なる習俗にとどまるものではない。儀礼の主催者や参加者となり得る資格の規定は、ある社会単位を設定し、儀礼中の諸規定は、その社会単位の人々の上下尊卑の序列を定める。つまり礼の規定を読み解くことは、礼の著者の想定した理想の人間関係のかたちを読み取る作業でもある。そして、礼の規定についての議論とは、一見煩瑣に見えても、それはあるべき社会秩序への問いなのである。中国近世において、家族親族単位の冠昏喪祭のマニュアルとして、広く流通したほぼ唯一の書が、南宋、朱熹の著作といわれている『家礼』（『文公家礼』『朱子家礼』）である。『家礼』は、明初、『性理大全』に全文採録されて国家による普及が図られた一方、民間でも種種の版本が大量に発行・流布されるなど、その権威と、民間における流布という両者において、他に比類をみない。(1)

その『家礼』が則った親族・家族の構造原理が宗法であった。宗法は理想である古の周代の制度と伝えられ、夙に春秋時代には漸次崩壊したものとされている。しかし宋代に至って、所謂道学の系譜に属する人々、張載、程頤、朱熹らを中心にして、宗法は復活させ実践すべきであると主張され、『家礼』にも宗法が導入されている。

しかし清初期の経学者毛奇齡は、『家礼』を批判し自身で家礼を新たに考案している。宗法も勿論彼の批判の対象だった。宗法原理は、家礼のうちでも、特に祭礼（祖先祭祀）における祭祀の主祭者と祭祀の対象となる祖先の範囲の規定に、最も良く体现されるものだが、毛奇齡は『辨定祭礼通俗譜』において、「朱文公熹は家礼の一書を創ったが……その中の祭られるものと主祭の人については、ともに性急ですじが通っておらず、今にはかり古に準えても、百のうち一も妥当なものはない」(2)と断罪し、彼自身の祭礼法では宗法とは異なる原理が導入された。そして彼の祭礼法は「通俗」という書の題名からも伺えるように、現実の習俗への適合をその眼目としていたのである。

周知のように、毛奇齡は奇矯なまでに朱熹に反逆した人物で、彼の著作に往

々に見られる為にする議論は非難的となっている。しかし『辨定祭礼通俗譜』の評価は悪くない。『四庫提要』も、彼の古礼の解釈にままた誤りがあるとは指摘するものの、人情に通じることを優先させたために生じたことだ、として強くは咎めず、『辨定祭礼通俗譜』は『家礼』に代わり得る祭礼法のマニュアルとしては、唯一『四庫全書』に採録された。つまり、権威を持って流布し続けた『家礼』やその根幹原理である宗法が、実は現実にあわないという批判を受けており、俗との適合を掲げて出来た礼が人情に通じていると評されているという事態が生じているのである。なぜこのようなことがおきているのであろうか。宋代と清代では親族構造が変わったのであろうか。それとも宋代における宗法復活を論じた者たちの主張が、そもそも現実に即していなかったものであろうか。従来の研究では、宗法は親族結合のためのイデオロギーであり、宋代における宗法復活の主張は、宋代社会における親族結合の必要性の主張を示すという見解が通説となってきた。(3)この見解が説得力をもってきたのは、宗法復活が主張され始めた宋代が、親族間の相互扶助を目的とした義田・義荘が設置され始めるなど、明清時代に発達した所謂宗族結合の端緒が生じた時代でもあったということにあらう。さらに近年にいたって、宋儒の宗法復活の主張を、宋代、科挙官僚制の確立により社会階層の流動する時代をむかえて、士大夫が親族を広く結合し、その相互扶助により族総体として代々官僚を送り込み官僚の家系を確立しようとしたもの、とみなす見解があらわれた。(4)これは、宗法を親族のためのイデオロギーとする理解から出発しつつ、宗儒たちの主張に、より宋代としての時代性をみたものといえる。

以上のような、宗法を親族結合のイデオロギーとみなす通説は、宋儒らの主張を親族史・社会史の枠組みに組み込めるという点で優れている。しかしその反面、この理解には、宋儒たちがこのような主張をするに至った思想的文脈への着目が抜け落ちているという問題があると考えられる。もちろん、先学諸氏は社会学や社会史という立場から宗法を研究されたのであり、思想的文脈への着目など無い物ねだりにすぎないことは承知している。またもちろん社会的文脈との関連においてテキストを解釈すること自体を否定したいのではない。ただ、彼らは一介の士大夫だったわけではなく、宋代新儒学、宋代道学の形成を担った人々なのであり、社会学・社会史的観点からのみならず、思想史的観点からの考察も必要であらう。さらにいえば、思想の背後にある社会的文脈とは、

第一義的には、出来得る限りにおいて書き手自身の文脈に沿ってテキストを読み取るという地点から浮かび上がってくるものではあるまいか。(5)

しかし、中国近世の思想史研究は、従来理気心性の分野に集中したため、宋儒の宗法復活の主張を思想的に理解しようという試みは、今までなされてきたことはなかった。さらに明代については小島毅氏が「明代の礼学を扱った中国語または日本語による論著はほとんど存在しない」という状況にあり、そして「清代礼学盛行の前提として、明代には礼学上のみるべき成果がなかった、その反省から礼学が復興したという図式が普通である」(6)と述べられているような研究状況であり、宋儒の宗法復活の主張がそれ以後の時代において、どのように受け止められ、あるいは批判されていったかということが論じられたことはなかった。

以上により、本章では、張載、程頤、朱熹ら宋儒の宗法論を検討し、彼らは宗法の実践の主張が何を指すものであったのかを明らかにしたい。次ぎに明代において、宗法がどのように受け止められ、語られて行ったのかを管見し、そして毛奇齡『辨定祭礼通俗譜』を検討して、明代における宗法論との継承関係を明らかにしたい。

そして、この作業によって、ことに礼学において顕著にあらわれている、明学と清学との間に深い断絶をみる理解に対していささかの修正をはかろうとするものである。

1 宋代における宗法論

一、経書にみえる宗法

本論に入る前に、屋上屋を架すことにはなるが、宗法について簡単にまとめ、その上で若干の検討をしておきたい。(1) 宗法は『礼記』大伝及び喪服小記を中心に経書に広く記載されている。それによれば、宗法とは諸侯の庶子（嫡長子以外の子）である別子を共通の祖先とする父系の親族組織であり、大宗と小宗の重層的な構造をなしている。大宗は、別子を共通の祖先とするすべての人々の集団である。族人は別子の嫡長子直系の者の下に代々結集し、その宗が解消されることはない。宗法は、祭祀の継承によって宗が構成されるが、祖先の祭祀を継承する資格をもつのは宗子と呼ばれる嫡長子に限られ、庶子は父祖を祭祀する資格をもたない。この嫡長子による祭祀継承原則は大宗も小宗も同じである。小宗は、大宗の宗子の系譜上の者の庶子を祖とする人々の集団である。小宗の場合、祖先とする人物から嫡長子による祭祀の継承が四代続いた系譜を継高祖小宗という。宗子からみて高祖からはじまる宗であるからである。以下、三代の嫡長子継承の系譜を継曾祖小宗、二代を継祖小宗、一代を継禰小宗と呼び、四つの小宗が存在する。小宗では、高祖より上の世代の者を共通の祖先とする宗は形成されない。

さて、以上のような宗法が従来、親族結合のイデオロギーと解されてきたのには理由がある。第一に大宗の存在である。大宗は始祖を共通の祖先とする者すべてが、始祖の嫡長子直系の人物（宗子）の下に結集する形が存する。第二には小宗の機能である。『礼記』大伝の中の孔穎達の疏には「小宗は四、一は継禰、親兄弟と宗となる。二は継祖、同堂兄弟と宗となる。三は継曾祖、再従兄弟と宗となる。四は継高祖、三従兄弟と宗となる」とあり、継高祖小宗の場合は三従兄弟という、親族結合の範囲には明らかに限界はあるが、同居家族を通常ははるかに超える親族とひとつの親族単位を形成している。

このように、宗法に親族結合の機能があることは確かに読み取れる。しかし、それは宗法が本来的に結合を目的とするものであり、また伝統的にもそのように解釈され続けてきたということの意味しているとみてよいのであろうか。

まず小宗の親族結合の性格について考えてみよう。小宗が親族結合の機能を果たすには、より溯った祖先を祭り得る、すなわち最も広い範囲の親族を結集

し得る宗子即ち継高祖小宗の宗子が、最も強い権威と正統性をもっていることが適当である。しかし継高祖小宗の宗子が死去してその嫡長子が新たに宗子となれば、継曾祖小宗以下の族人はもはやその新たな宗子と祭祀をとともにすることはない。この小宗の規定は、継高祖小宗を継いだ宗子がもはや五服の範囲外となり、親が尽きたということと一致する。また高祖より前の世代の祖先を祭らないのは、高祖以上の祖先は五服の範囲外となることと一致する。つまり、小宗は、近親者との関係が一番強く、遠くなるに従って薄くなっていくという、個人を中心として関係が作られた五服の原理と一致している。これでは小宗は本来的に集団としての親族結合を志向したものであるとはいえまい。従って小宗は大宗とともに運用されない限り親族結合の機能は果たしにくい。(2)

次に伝統的に宗法が結合のためのものとして解されていたのかを考えてみよう。宗法について最もまとまった記述がなされている『礼記』大伝の経文中には、「同姓宗に従りて族属を合す」や「収族」といった、いかにも親族結合の意を読み込むのに相応しい語句がある。しかし鄭玄がこれらの語句において強調しているのは、親族結合ではなかった。「族属を合す」の鄭注は「合とはこれを宗子の家に合して、昭穆を序するなり」であり、「合」の字だけでは本来読み込みにくい、族内の人倫秩序にしたがい尊卑の序列づけをするという意があえて添えられている。また「収族」の鄭注は「収族とは昭穆を以て序するなり」と親族中の尊卑の序列化について言及するだけで結合には触れられていない。「収」の字の原義が罪人を捕らえることであった(3)ように、収には、単なる集結、結合ではなく、ある秩序化の下で管理を加えるという意がこめられている。すなわち鄭玄の意に従えば「収族」「収」の字は「あつめる」ではなく「おさめる」とよむべきなのである。

むろんある程度の結合状態がなければ、親族内を秩序づけることもできないことはもちろんであるが、しかし、以上の例からは鄭玄は、親族結合という語から想起されるような水平的な人間関係―睦族―よりも、タテ方向の人倫秩序を重んじて経書の意を読み込んでいることは明瞭であろう。そしてこの鄭玄の立場は、礼典の注釈という本来的性格をふまえたものといえる。なぜなら、礼というものが、戸川芳郎氏の言をかりれば「家父長制的な尊卑秩序を規定するものであり」「尊卑差等の階層序列を維持することによって、社会の秩序をはかる規定である」(4)である以上、尊卑上下の秩序を強調して解釈して当然で

あろう。滋賀秀三氏も”宗”の義を解して「宗の字は血統秩序を指称する観念的な語感が強い」(5)と、あえて「秩序」に強調符を付しつつ述べられているのは、至当であろう。

以上のように、宗法にはある親族結合のかたちは確かに示されている。しかしより本来的・伝統的には、宗法は親族内の嫡庶尊卑の人倫秩序をあらわす規定であり、親族結合による相互扶助等といった、どちらかといえば水平方向の人間関係を示すものと解釈されてきたわけではないのである。では、張載、程頤、朱熹が宗法のどのような性格に着目し、現実の宗法実践によって何を期待したのか。以下に検討を試みることにしよう。

二、張載の宗法論

(一) 「継承」と「結合」

張載『経学理窟』宗法の章は、次の文章がその巻頭を飾っている。

天下の人心を管攝し、宗族をおさめ（収宗族）、風俗を厚くし、人に本を忘れさせないために、是非ともはっきりと世族を系図にすることと宗子の法を立てることとをすべきである。宗法が立たなければ人は出自の系譜が分からない。古人で出自を知らない者は少なかった。宗子の法は廢れたが、後の世では譜牒を尚んでおり、古の遺風が感じられる。譜牒がこの上廢れてしまったら、人家は出自が分からず、百年続く家は無く、親族の系譜はみだれ（骨肉無統）、親子兄弟の間であっても、恩が薄くなる。(1)

ここでは、祖先から自らに至る血統の系譜を自覚することによって人心は涵養される、そのために家系図や宗法が機能する、と述べられ、宗法は族譜とほぼ同じ機能を果たすという見解が示されている。一般的に族譜には、現に生きている親族の間に一体感をもたせ結合をはかるいわばヨコに働く作用と、自身の祖先を意識し、祖先から自らに至る継承性を感じさせるいわばタテの作用との二つの機能が考えられよう。(2) このうち、張載が強調しているのが後者の作用であることは、この文章を一読すれば自明であろう。問題は前者の作用への着目があるか否かである。前者の、すなわち親族結合への意を感じさせる

のは「収宗族」との表現であろうか。しかしこの「収」の字は、先述したように、礼学上、尊卑上下の秩序の意が込められた語であり、一体感をもった結合をいうのではないと解すべきであろう。また「骨肉無統」も、「統」にはすべる、たばねる、といった一つにまとめるといった意味もあるが、本来「統」は糸が切れずに長く続いていることを示す語で(3)、特に「宗統」「嗣統」など親族関係の語とともに用いられる場合は、その原義がより当てはまる。この場合も祖先からの継承線に着目した義にとってしかるべきである。つまり、この文章から読み取れる張載の焦点は、現在に生きる親族を広く結合するといったヨコの関係ではなく、祖先からの出自ラインというタテの関係にあるのである。

タテの関係、すなわち祖先からの血統の系譜を認識し自覚するためだけであれば、族譜の作成で十分対応できよう。張載は宗法に族譜にないどのような機能を期待してその復活を提議したのだろうか。

彼は現実の家の継承の困難さについて次のように語っている。

……宗法が立たなければ、死んでしまえばすぐに族は散ってしまい、その家は伝わってゆかない。……今にわかに富貴を得る者は、ただ三四十年の計をなすに止まり、家屋敷を造っても、そのすべては死んでしまえば次男以下すべての子によって分割され、いくばくもしないうちに蕩尽してしまい、家は結局は存しない。…(4)

張載は家産分割における男子均分原則が家産を細分化させ、家の保持継承をさまたげることを指摘する。このような男子均分の弊害を回避するために宗法はいかに機能しえるのか。それには次の言が参考となる。

今日の大臣の家では、宗子の法をのりとすべきだ。たとえ一人に数人の子があっても、適長子を大宗とし、すべての家計に拠って厚く給与して宗子を養うこととすべきである。宗子の勢いが重くなり、もしそう願うなら、宗子に給与する外、のこりすべてを均等に族人に給与する。宗子には専任の教授を立てるべきで、宗子の善し悪しの責任は教授にある。その他の族人については別の教授を立てる。(この後には官位の優遇を宗子にまわすことを言う文章が続くが、この件については次節で論じるため略) ……(5)

すなわち張載の説く宗法復活の内容とは、嫡長子、すなわち宗子に、経済上、教育上、官位上の優遇を与えよということであり、現実には明らかでない嫡長子の礼的優位性を社会的基盤を与えて確立しようとするもの、といえよう。宗法の根幹原理は嫡長子一子による主祭権の継承である。張載ももちろんこの原則を踏襲し、立廟主祭するのは宗子に限られ、その他の子は宗子の行う祭りに参加し、あるいは物を提供して助力するだけだとし、「後世もし宗子を立てようとするならまさにこの義に従うべきだ」と述べて、嫡長子の主祭権の確立を訴えている。(6)

この宗法精神たる嫡長子の優位が、主祭権といった礼的な分野のみならず、張載のいうように経済的な分野にも及ぼされるのであれば、それは男子均分による財産の細分化を阻み得るものとなる。上掲の発言では、宗子への優遇が同一生計をいとなむ家族内でのことに限定されてはいるものの、この宗子優位の精神が後の家産分割の局面でも反映され、宗子への重点配分がなされるのであれば、家産は細分化を免れ、家産の規模を代々維持継承してゆくことができる。張載が宗法に男子均分の弊害を克服する特性を見いだしたとすれば、この点においてに他ならない。

しかし嫡長子一子継承は、経書に記された古の制度にすぎず、はやくから廃れ現実には通行していなかった。現実には男子均分に象徴されるように、兄弟は同格に同じ祖先の気をうけているという観念が普及していた。宗法を復活するためには、現実には普及している親族観念を全く否定して、次子以下が現有する財産権を剥奪しなければならないのである。男子均分分割の弊害という指摘は現実には則したものではあっても、提示された宗法復活という処方箋は、実際には実現はきわめて困難なものとなっているのである。さらに嫡長子一子継承という原理は、親族の結合に資する原理として果たして機能するのであろうか。宗法を親族結合のイデオロギーとみなす従来の研究においては、嫡長子の優位は次子以下の嫡長子への従属へ向い親族の結合に至ると解釈されてきた。しかし、中根千枝氏は、日本の所謂家制度に代表されるような、複数の子のうち一子のみが継承者となる家族構造について次のように述べている。「家長の継承者以外の息子たちは、家族成員として同様の権利を享受できない立場にお

かれ、この家族（生家）から去って、他の単位において家長権を確立するというプロセスをとる。したがってこの構造は……兄弟を分裂する方向に働く」。そして次三男が生家を出て新たに家をおこしても、「“本家—分家”という概念に象徴される”二つの家はけっして同一のステータスをもちえない”という事実が存在する……」。(7)つまり宗法の原則たる嫡長子一子の優位とは、家産の継承者以外の子の家からの排除と、家家の間のタテの序列化を志向するものでありこそすれ、水平的なヨコの連帯を志向して親族の結合を生むものではないのである。

一方、中国伝統の男子均分制は、確かに家産の細分化を招く。しかしこれは兄弟は同じ祖先の気を同格にうけたものという親族観念が家産分割のおりにあられたものであって、こと祖先に対する限り兄弟は同格という原則は、代々家産を分割せず累世同居の大家族を形成するための原理ともなり、また、家産を分割し家を分けた後も、共通の祖先の子孫は祖先祭祀に同じ資格で参加することができる。(8)これは親族の広い結合の原理ともなろう。中国の現実に普及していた親族観念こそ、大家族や親族結合を生む原理なのである。

即ち張載が宗法に期待した嫡長子主義とは、現実の中国の親族観念から乖離したものであり、また親族結合に資すどころか、親族結合から背を向けたものとすらいえるのである。

ただ、もし張載が宗法復活を論ずるにあたって、嫡長子継承のみならず、一大宗四小宗という構造の側面にも同時に注目し、その形に親族構造を変革しようという発想があるのであれば、宗法による親族結合をめざしていたと解釈することも、或いは可能かもしれない。張載にその様な発想があったのかを知るには、彼に一大宗四小宗の形をあらわせるべく祭祀法を変革しようとする意向の有無を検証することが適当であろう。宗法が祭祀権の継承によって構築されるものであることが『礼記』等に明記され、宗法と祭祀との関係性は明白である一方、一大宗四小宗の構造を示し得る祭祀法は、実は経書中には提示されていないためである。

一大宗四小宗の構造を示すためには、一族中、始祖からはじまる嫡長子直系の者は一族の大祖（始祖）及び高祖・曾祖・祖・考の四親の祭祀が出来なくてはならない。しかし、経書で示された、祭祀できる祖先の代数は、嫡長子出自の世代の深浅といった親族原理をもって決定されているわけではなかった。

『礼記』王制には、天子七廟、諸侯五、大夫三、士一、庶人は寢に祭る、『礼記』祭法には天子七廟、諸侯五、大夫三、適士二、官師一、庶士庶人無廟、という記述がある。王制と祭法で若干記述の相違があるものの、両者とも身分によって廟数の別が定められていることは共通する。古では一廟には一代の祖先のみ祭るため、廟数は祭り得る祖先の代数を示す。即ち祭祀できる祖先の代数は身分の上下によって決定されるのである。この様に、宗法は親族内の人倫秩序を示す礼であるのに対して、宗法を盛るべき祭祀法は社会身分秩序を示す礼であるというズレが経書内に存在しているのである。(9)

この経書の廟数の規定を守るならば、宗法の構造を表すために必要な始祖と高祖以下の四親の祭祀は、天子（と諸侯）以外には許されない。士は二廟ないし一廟のため父と祖の二代、あるいは父が祭祀できるのみである。大夫は三廟であるが、その内訳は王制では大祖（始祖）廟（10）と考廟祖廟の三廟、とされる一方、祭法では考・祖・曾祖の三廟とされる。大夫に大祖を祭れるか否かという点で、王制と祭法の違いは大きいが、どちらの記載であっても高祖を祭ることはできない。宋代のように社会的身分が流動化する時代においては、階層の上下によって祭祀する祖先の代数を変化させるという習慣は実行できようもなく（11）、また現実に祭祀される祖先の代数は精々二―三代で高祖までは及んではいなかった。（12）すなわち一大宗四小宗を実現するためには、経書の規定と現実の社会的習慣の両者を越えた、新たな祭祀法を提示する必要があった。張載は果たしてこれをなしえたのだろうか。

張載は大宗の形成を導く始祖（別子・大祖）の祭祀について「諸侯のばあいならば国があり、始めて封じられた君を大祖とするのだが、大夫の場合、どうして太祖があろうか」と述べ、始祖の祭祀を認めておらず、大宗形成への意向は認められない。（13）

では高祖以下四代の祖先の祭祀はどうか。張載は「士は一廟で三代の位牌を設けるべきであり、これは父の廟に祖と曾祖の位牌を設けるということに似る」（14）という。つまり数世代の祖先の位牌を祭っても、それは一廟の中にあわせ祭っているにすぎず、廟数を多くしているわけではないから礼に反しない、と身分による制限を越えた祖先を祭ることを張載は許容している。しかし、それは、現に習慣として行われている曾祖の祭祀を擁護するに止まっており、宗法実践に必要な高祖に及んではない。張載は「庶人にも三代の祖先を祭らせる

べきだ」(15)という主張の根拠として「大夫士有大事、省於其君、干祿及其高祖」(『礼記』大伝)を引用している。この経文は、功績をあげ君主に認められた場合、士大夫でも特祭として高祖までの祖先を祭祀できることを述べるものだが、この句を引用するのであれば、士大夫が高祖を常祭することを正当化することもできたはずである。にもかかわらず、張載の主張は曾祖の祭祀に止まっている。とすれば、彼は経書の規定を越えた祖先の祭祀を主張したとはいえ、それは宗法の四小宗形成という理想へ向けて提起された見解ではなく、現状を追認したにすぎないと見るべきである。

彼はいう。「祭祀というものは必ず正統に継承されて、それで祭礼が正しくなり、統属ができる。今宗法が正しくない以上、祭祀を正しくするよりどころはないので、古今を斟酌して人情によって行うべきである」(16)。このように張載は宗法の復活・実践を声高に主張している反面で、宗法の形に親族を構造化することまでは考えていないのである。それは、張載のいう宗法実践の内容が、あくまで嫡長子の優位を確立し嫡長子一子継承を復活するという一点にあったことを逆に示すものだともいえよう。

以上、張載の宗法論は、嫡長子一子継承の復活を主張するものであり、宗法に基づく親族の組織化結合化を志向したものではないことが、概ね明らかになったことと思う。そして、嫡長子一子継承とは、中国の現実とは乖離した実現困難なものであったことも、述べてきた通りである。張載には男子均分分割の弊害といった現実を踏まえた問題提起があったにもかかわらず、なにゆえ現実に実現困難な答えしか提示できなかったのだろうか。それを明らかにするには、より彼の宗法論の性格を明らかにする必要がある。節を改めて論じることとしよう。

(二) 張載の宗法論の性格

張載における宗法論の性格をより明らかにするために、宗法は誰が実践さるべきものとして提示されたのか、という点から論を起こしていくこととしたい。

従来の研究では、誰が宗法の実践主体として想定されていたのか、正面から論じられたことはなく、対象が限定されないものとして扱われるか、或いは自

明の如く士大夫対象とみなされていた。もちろんそれにはそれなりの理由があった。張載、程頤、朱熹、いずれも士大夫といわれる人々であり、かつ如何に士大夫層が宗法実践の主導的立場にあらうと、その親族内にはさまざまな階層の者を包摂するのが当然ではあろう。しかし、特に張載の宗法論においては、宗法の実践主体は概ねある階層の者に限られているように見受けられる。次にあげる文章は、張載が宗法を現実実践すべき理由を最も包括的に述べたもので、よく引用される文章である。

宗子の法が立っていないので、朝廷にも世臣がない。公卿が一日にして貧賤のなかから抜け出て公相に至った様な場合でも、宗法が立たなければ、死んでしまえばすぐに族は散ってしまい、その家は伝わってゆかない。宗法がもしさだめられたならば、各人が来源を知り、朝廷は大いに益するところがある。ある人が問うた。「朝廷はどうして益するのですか。」公卿がおのおのその家を保つのなら、どうして忠義が立たないことなどあろうか。忠義が立つのなら、どうして朝廷の本が固まらないことなどあろうか。今にわかに富貴を得る者は、ただ三四十年の計をなすに止まり、家屋敷を造っても、そのすべては死んでしまえば次男以下すべての子によって分割され、いくばくもしないうちに蕩尽してしまい、家は結局は存しない。このようであれば、まず家は保てはしないのだ、そのうえどうして国家が保てようか。(17)

この張載の発言、特にその冒頭の一文は従来の研究の「宗法は科挙体制下の士大夫が代々官僚たる家柄を確立するためのもの」という解釈の根拠となっている箇所である。しかし、この文章中で、宗法の実践主体者とされているのは「士大夫」ではない。それは「公卿」であり、その強調形としての「公相」である。公卿は「三公九卿」の公と卿、公相は三公と宰相、或いは三公で宰相を兼ねる者をいう。いずれも明らかに「士大夫」という語で表される人々よりは高い地位にある者をさしている。礼学は尊卑上下の秩序に関して明敏な注意を払う性格をもつ分野である。その礼学の著作の中で、士大夫という語を使わず、士大夫より高い階層の者を示す語を使っている以上、この発言をもって宗法を士大夫を対象とみなすのは問題があろう。(18)

また、前節で引用した文章中の「今日の大臣の家は宗子の法をのりとすべき

だ…」というくだりなどは、宗法の実践主体を高位高官者とする最も明快な表現である。また、前節冒頭で引用した『経学理窟』宗法の章の巻頭言でも、

「……是非ともはっきりと世族を系図にすることと宗子の法を立てることとをすべきである」と、家系を系図化すべき主体は「世族」と表現されている。

「世族」とは、単に代々の系譜が分かっている一族という意味ではない。代々貴顕である名門の一族を意味する語である。すなわち、張載は社会的な上昇を可能にするために系図を作成するのではなく、すでに上層階層にある一族に系図を作成すべく勧めているのである。ただし、系図作成だけでなく、宗法実践者まで世族と解しうるか、この文章では疑問の余地はある。しかしこの文章の全体も文脈は、家の継承に資するためのものとして、古では宗法、後世では譜牒があり、譜牒の風まで廃れさせてはいけない、ということであり、そうである以上、宗法と譜牒の間で実践主体が違うということも考え難い。

このように、宗法を語る際に言及される社会階層は、士大夫ではなく常に士大夫より上層の者を指す語が使用されている。もちろん張載の発言中に、士大夫に対して宗法実践を禁じるといった発言があるわけではないが、士大夫にも宗法実践が漸次拡大することを期待するといったような発言もないのである。やはり張載において宗法実践の主体は士大夫という語で想定されるより上層の高位高官者と見るのが順当である。

とすれば、本節冒頭に揚げた張載の謂の内容は、宗法は公卿なり公相なりの高位高官者が、自身の家の保持継承するための法として実践すべきなのであり、かような家が継承されるならば、国家への忠義が固まり、国家が保持される、となる。大臣名家を保全することによって、忠義の心を固め、朝廷が保たしめようという主張は、貴族制への回帰に近いものであり、宋代科挙官僚制の精神とは全く逆行する。そしてそのことを裏書きするかのよう、張載は唐朝の名臣名家の保護制度を評価し、さらにその拡充の策の一つとして宗法実践の必要性を説いてもいるのである。（19）

さらに、彼は、恩蔭、すなわち父祖が官僚であるが故に子孫親族に官位が与えられる制度を支持している風も窺われる。次にあげる発言は、現実に宗法を実践して家の保持継承をはかるさい、宗子に官位上の優位を獲得させるための施策を語ったものである。

今日の大臣の家では、宗子の法をのりとすべきだ……なお朝廷に以下のような規約を立てることを乞う。族人は祖先の立法に従っておさめるべきで、かくて族人は本来自分が官位を優転できる恩澤を宗子に回受させて即時に官位を優転させ、さらに子弟を奏薦して昇進させる恩澤を宗子に与えることを許す。門戸を主張することが重要なのである。宗子が善くなければ、別に次子のうちから賢い者をえらんで立てる。(20)

ここでは、恩澤の制度を用いて、特に宗子に官位の優遇を与える便宜がはかれるようにする策が提案されている。恩澤とは、恩蔭の一種で、父祖が高位高官であることをもって、すでに何らかの官位を持つ子孫に昇進についての優遇を与える特典である。(21) ここで言及されているのは恩蔭でなく恩澤であるが、父祖親族の御蔭により昇進することが支持される精神があるならば、恩蔭によって官位につくことも支持されるであろう。

ここで張載が恩蔭ではなく恩沢、すなわち任官でなく昇進にのみ言及し、かつ科挙にふれなかったのは、彼が宗法実践の対象として「大臣の家」を想定していたことによるものであろう。梅原郁氏によれば、高級官僚であれば、毎年、の聖節、三年に一度の郊祀の度に、子孫親族の蔭補を奏薦できたため、官につけられる親族の総数はかなり多く、任官させるだけならば殆ど問題はなかった。科挙が全面施行された宋代においても、全官僚の半数は実は恩蔭による任用であったという。ただ、昇進にあたって恩蔭出身者は科挙一進士出身者の下風に立たされ、また昇進に関する恩蔭である恩澤の制度化は遅れていたという。このような状況下にあって、宗子に官位上の優位を与えるべく思索を練るとすれば、思索の対象が昇進即ち恩澤に向かったのも理解できよう。

以上のように、張載にとって、宗法を實踐して家を継承すべきなのは、士大夫ではなく、大臣、名家名臣であり、それをささえるのは科挙ではなく恩蔭、恩澤であった。ここに至って、従来の「宋代科挙官僚制への対応としての士大夫のための宗法」という理解とは、全く逆の姿が見えて来る。

いわずもがなのことであるが、張載自身は大臣でも恩蔭出身者でもない。張載の父は知州在任中に若くして死去してしまい、彼は恩蔭の浴にあずかることは出来なかった。彼は科挙を突破して官職を得ているが、子孫を蔭補する権利のない六品官以下の官職に止まった。(22) つまるところ張載は科挙官僚であ

り、かつ所謂士大夫の範疇以外には出る存在ではない。

科学を突破して官僚の地位をつかんだ士大夫の人物が、自身の家とは関係のない高位高官・名家名臣の家の継承の方策を主張したなどと、われわれにとってはおよそ理解しがたいことかもしれない。彼の社会的立場からすれば、自力での身分的上昇を可能にするシステムである科学の全面施行を歓喜をもって迎え、自らの努力抜きで官位を獲得できる恩蔭を卑しむ方がふさわしかろう。この違和感は思想的な視角からでも同様であろう。島田虔次氏は「学んで聖人に至るべし」という「自信」を宋学の特徴として挙げられたが(23)、この「自信」は、自身の才覚によって身分的上昇を可能にする科学官僚体制の宋代における成立と軌を一にするものとして理解されてきたのではなかったか。(24)このような、張載の主張をどのように理解すべきなのであろうか。

ここで、経書と古注疏にたちかえって、本来の宗法の実践主体は何と記されているかみてみることにしよう。『礼記』大伝及び喪服小記の宗法の叙述は、「別子為祖、繼別為宗」という語句からはじまり、宗法は「別子」を祖とする者たちの親族組織であることが示されている。この「別子」について鄭玄は「諸侯の庶子別れて後世の為に始祖となる、これを別子と謂う、公子は先君を禰とするを得ず」と注す。すなわち、諸侯の地位を継承しえず臣籍に下る庶子たちは、君主を祖とすることは出来ず、自らが始祖となり宗を形成するのであるという。そして経文はさらに「公子之宗道」についての叙述へと続いていく。宗法で始祖となる者は本来君主の子、公子という規定は、宗法が本来君主と同族の人々を対象とした礼であることを示しており、一般士大夫対象のものとはいえない。

とすれば、張載が宗法実践の主体を「大臣」「名家」のものとして語ったのは、経書本来の規定に基本的に忠実であることを示したものといえよう。また張載の支持した恩蔭恩澤の制度も、経書の伝統に照らせば全く肯定さるべきものであった。古の理想の周王朝では、封建制が行われ、かつ「世爵世禄」すなわち官職と土地は世襲されていたものとされ、恩蔭恩澤は三代の古の法の残滓と位置付けられるからである。すなわち、張載の宗法復活の主張は、理想である古の礼を出来得る限りそのまま現世に復活することに主眼があったといえるのではあるまいか。

ただし張載が宗法という語によって扱った論題は、家の継承といった現実的

な問題である以上、その復活の主張を単なる復古主義と解釈してしまっているのか、いささか躊躇するところではある。参考として彼が他の古礼に対してどのような態度をとっていたかみてみることにしよう。彼が復活しようとした古礼は宗法だけではない。張載の高弟呂大臨は、張載が「政治の先務を論じる場合、経界を急とせずには始めなかった」し、「たとえ天下に行うことは出来なくとも、一郷でこころみることはできよう」と、有志が集い共同で土地を買って井田を実地できないか思案してすらいたことを伝えている。（25）井田・封建の復活などという議論は一見時代錯誤的に思えるが、明末清初の経世思想家・顧炎武や黄宗羲のように、するどい現実認識から新たな光をあて、現実の政治社会の病弊を正す意義をくみとることもできる論題である。（26）張載の井田復活の主張内容をみてみよう。

井田はいたって実行しやすいもので、ただ朝廷がひとたび令を下せば、一人も咎うたずして定められる。……さらに民がよろこんで従うようにすべきで、田を多くもつ者には富を失わないようにさせる。かりに大臣で土地千頃を持つ者といっても、わずか五十里の国を封建してあたえれば、もはやその所有より多くなる。その他は土地の多少に従って一官を与えて税をとらせれば、人はもとの財産を失うことはない。天下をおさめるすべは、必ずここからはじまるのだ。今天下の土地を方形に分けつらねてゆき、人は方形の一区画を受ける、これが民を養う根本である。……そのやりかたは城からはじめる。まず四隅を立て、一方形を正しくきめる。そしてさらに一つめじるしを増やして、さらに一方形をおさめる。このようにすれば、百里の地は幾日もしないうちに定めることが出来る。民草の家や墓を毀つ必要がどこにあらう。ただめじるしをみればいいのだ。方形が正しくなればめじるしはおのずから無用となろう。……百里の国は方十里の地が百で出来るもので、十里が「成」という単位となり、成は革車一乗を供出する。これで百乗となる。しかし、方をひらいて計算すると、百里の国は南北東西がそれぞれ三万歩の長さであり、一夫がうける田は一万方歩である。もし南北に一步の博さをとって、東西の三万歩の長さとおわせると、一方歩が三万できる。これは三夫分の田である。三かける三は九であるから、百里の地には九万夫にわけあたえることができる。革車一乗につき甲

士三人、歩卒七十二人だから、乗ということで計算すれば、およそ（千乗の革車には）七万五千人を必要とする。今は九万夫いるのだから、百里の国とは「千乗の国」だということができよう。土地で計れば車千乗を出すことが出来るのだ。……（27）

上に掲げた張載の謂から感じられるのは、何より彼が古礼の様々な規定にきわめて忠実なことであろう。土地を測量して方百里の国を制定し、大土地を所有する大臣には方五十里を封与すると彼はいう。この方百里、方五十里と言う数は明らかに「公侯皆方百里、伯七十里、子男五十里」（『孟子』萬章章句下）に基づく。一夫が受ける田の広さを一万方歩としているのは、「夏后氏五十而貢、殷人七十而助、周人百畝而徹」（『孟子』滕文公章句上）とあり、百畝はちょうど一万方歩にあたるから、周制に準拠していることを示す。方十里を成と呼ぶのは『周礼』考工記・匠人の記述に基づくし、成に車一乗を供出させ「甲士三人、歩卒七十二人」をつけるのも、『尚書』周書・収誓「武王戎車三百両」の疏にある『司馬法』の記載のままである。そして張載はこの文章で百里の国が「千乗の国」（『論語』等に頻出）であることを論証している。そして、このような経書に示された様々な数値の、現実の復活の有効性に対して何ら疑問をさしはさまないことの必然的結果として、この井田の実地法は、文字通りの机上の計算におわっているといわざるを得まい。

また、ここで張載は大地主に官職と徴税権を与えてその利益を擁護しており、彼が「均平」を志向する井田法の精神を現実になかろうとしたのではないことは明らかであろう。経書には、封建の世には官職をもつ者は官位に応じて采邑や圭田を与えられることが記されており、官職の高い者が多くの土地を領有するのは封建の精神に適ったものなのである。この様な、古礼の規定をそのまま踏襲しようという姿勢は、張載の古礼復活の主張が現実社会の諸問題への深い認識から導かれたというよりは、経書に記された所与の理想を現実の世に現出させようという姿勢があることを窺わせるものである。そしてこの姿勢は封建論でも同様に看取できる。

封建が必要である理由は、天下の事は、簡に分け得るならば治も精となり、簡でなければ精とならないからである。故に聖人は必ず天下を人に分けたのであり、さすれば治められぬことはない。聖人が法を立てるにあたって

は、必ず後世の子孫のことを計画し、周公に中核の役を果たさせ、天下の政治をとらせたが、治は必ず精であった。後世はどうしてそのようにできよう。天下をおさめる者がどうしてごたごたと天下の事に親しんだりするものか。今すぐに封建し、不肖の者は追放する、これで何の害があらう。天下の趨勢として一百里の国を正せないとか、諸侯に結託して天下を乱してしまうなどということがどうしてあらう。後世では秦が封建しなかったのは得策だと言ったりするが、これは聖人の意を知らないのである。（28）

この封建論においても、郡県制がいかなる政治上の問題を生んでいるのか、という切実な現状認識が欠如している。そして封建が必要な理由、封建の利点も抽象的で具体性に欠け、封建が現実社会の問題をいかに解消しえるのかについても具体性に欠ける。ここにみられるのは井田論同様、古の制度への全幅の信頼である。（29）結局のところ、彼が井田封建を主張したのは、封建が「聖人の立法」であり「聖人の意」である以上、無欠の制度であるという確信による、という以上のことをいうのは難しい。彼の所論を、明末清初期の経世思想家、顧炎武や黄宗羲らのようなテクニカルな議論と同列にみて解釈すれば、かえって彼本来の意図とかけはなれてしまうのではあるまいか。

張載の、古の制度をそのまま現実にでき得る限り忠実に行おうとする張載の主張は、迂遠な、空虚な、時代錯誤的なものとわれわれには感じられるかもしれない。

しかしこの張載の宗法論には、まごうかたなき宋代の時代性がある。吉川幸次郎氏が、宋代の倫理思想は畢竟するところ「経への復帰」であり、それは「生活の淵源を儒家の経に求め、自らの生活を経の生活に合致せしめんとする思想」とであると述べておられる（30）ように、尚古主義は宋学を支える精神の一つとみなされて然るべきものである。

そして、張載の生きた同時代において、彼の何が評価されたかといえば、まさしくその復古を主張する姿であった。熙寧初め、神宗に召見せられた張載は、政治は徐々に三代に復すのが正しいと論じて崇文院校書に除せられたこと、また呂大防が久しく野にあった張載を推挙したのは「張載の学は、善く聖人の遺意に法り、そのすべとはほぼ古を復することによって処置するというものであ

る」という理由であったことを、呂大臨は誇らしげに記している。(31)また司馬光も「子厚が平生心をはたからせたのは、今世の人を率いて三代の礼に復したいということであり、漢魏以下は手本にするには足りないと考えたのである」と述べた。(32)すなわち彼が時人に評価されたのは、経に立ち返り古の義を訴えたことであり、そしてそのことこそがおそらくは時人にとって思想的清新さをもっていたのである。渡辺浩氏が「道学者には、明らかに、ほとんど急進的な原理主義の昂ぶりがある」(33)と評されたが、張載の姿もその一つのかたちといえよう。氏は述べられる。「『觀念によって現実を秩序づけ』ようとし、現実がどうあれ自己の信ずる正義の実現を断乎として志す理想主義が、当然に『古い』わけではない。既成の『現実』に『即』そうとする態度が当然に優位する理由もない」。(34)張載の主張が空虚な時代錯誤と感ぜられるとすれば、それは現代の我々が、切実な現実認識にあふれた思想に高い評価を下すという、我々の価値基準に原因するにすぎないのである。

小結

以上、張載の宗法論を検討してきた。その結果、張載が宗法によってめざしたのは、士大夫層が宋代当時進行していた科挙官僚制への適応を図って、家の存続のために親族結合を目指したというようなものではないことはもはや明白であろう。

張載のいう宗法の実践は大官を対象にしていたものであったし、彼の着目は嫡長子継承にあり親族の結合にはなかった。張載には宗法にもとづく嫡長子の優位性を主祭権のみならず、経済的分野にもおしひろめ、家格の保持継承をはかろうとする向きもあったが、しかしこのような形の家格の保持継承とは、庶子への抑圧を伴うものであり、親族の結合とは逆向きの力が働くものである。そして、このような嫡長子優位とは、現実の中国の家族觀念とは全く遠いものであり、家格の保持継承という目的がたとえ現実的なものであっても、示された解決法は非現実に近い。すなわち宗法の復活論は、彼の井田封建の議論と同様、古の世爵世禄の宗法封建の古義を憧憬し、古の制度を現実の実現を試みた、という文脈でとらえられるべきものであろう。

三、程頤の宗法論

(一) 張載宗法論の継承と展開

こと宗法論に関しては、張載と程頤の間には緊密な関係がある。甚だしい場合、程頤の語録の中に、張載の宗法論と一言一句違わぬ同一の文章が程頤の発言としておさめられていたりする。(1) そのため、程頤の宗法論の中には、張載の宗法論の諸特徴を概ねすべて見いだすことができる。例えば、程頤の

宗子の法が立たなければ、朝廷に世臣はない。宗法は是非とも一二の巨公の家の立法としなければならない。宗法が立てば人はおのおの来源がわかる。(2)

という発言は、第一句め、第三句めは張載の発言とは全く同文、第二句めも宗法実践の対象を大臣の家に限っている点で張載と同一内容といった具合である。このため、程頤と張載の宗法論は全く同一視されることもあった。(3)

しかし程頤の語録中には、張載と矛盾する内容の発言もあわせおさめられているし、また程頤独自の主張もある。また張載と同一の文章でも、程頤独自の文脈で用いられて張載とは別の意をもっている場合もある。以下、程頤の宗法論を張載との相違点に注目しつつ、明らかにしていくこととしよう。

まず、張載の宗法論の特徴をなしていた、宗法の嫡長子主義の復活によって、大臣の家を、家産の男子均分分割による細分化から守り継承しようという主張について、程頤がどのように考えていたのか見てみることにしよう。程頤はいう。

……いま一二の巨公の家で宗子の法を行おうと試みるならば、そのすべは墨守をむねとするのがよく、それは唐の時廟院を立てたときのように、祖先伝来の財産を分割せず、一人にこれを主らせたようにすべきである。

(4)

これは上述の張載の主張と全く同一内容であり、程頤が張載の主張を支持していることが窺える。しかし、その一方、次のような発言も残されている。

後世、骨肉の間で、憎みあって紛争を起こすことが多いが、それは実のところ財産を争ってのことなのである。財産を均布させ、宗法を立て、官が法をつくれば、争いの種はない。(5)

ここで程頤は、骨肉の争いをさけるために財産を均布せよという。財産の均布、すなわち均分を原則とするということは、嫡長子一子に財産を集中させ継承させようとする主張とは全く逆行するものである。そして、それは宗法を放棄して均分にするのではない。財産を均分にし、なおかつそのうえで宗法を立てよ、と程頤はいうのである。では程頤がここでいう「宗法」とは何を意味しているのか。それには以下の発言が参考になろう。程頤の宗法論としてよく引用されてきた文章である。

今は宗子の法が無いので、朝廷にも世臣がない。もし宗子の法が立てば、人は祖を尊び、本を重んじることを知る。人が本を重んじることを知れば、朝廷の勢いは自ずから尊くなる。古は子弟は父兄に従ったが、今は父兄が子弟に従っている。(子弟が強くなったのだ。)これは本を知らないことによるのである。漢の高祖が沛を下そうとした時などは、ただ帛書を沛の父老に与えただけであったのに、その父老は子弟を率いて従うことができた。さらに司馬相如が蜀へ使者としておもむいたときは、書をおくって父老を責め、その後子弟はみなその命を聞いて従ったのである。ただ一個の尊卑上下の分があって、しかるのちに従順にして乱れがなくなる。法が無いままこれを聯属するなどということがどうしてよかろう。……(6)

程頤の宗法復活の目的の力点は、親族内に道徳的人倫秩序を確立することであり、また宗法は親族内の「一個尊卑上下の分」の言い換えとして用いられている。この用法であれば、先程の「財産を均布し、宗法を立てる」という文章にも適合する。すなわち財産については均等に分けたうえで、親族内を尊卑上下の道徳律をもって秩序化する、ということを意味する。すなわち宗法は経済的な面までは及ばない、道徳的なものとして位置付けられているのである。程頤の宗法実現による最終的な目的は「子弟が尊長に従う」ことに止まり、家産の規模を維持することではない。

さらにこの発言で注目すべきことは、宗法実践者として取り上げられている

のが、高位高官者では全くないということである。下線の冒頭の一文こそ、張載の発言と全く同文であるが、しかし後に続く内容は、張載とは全く異なっている。張載の発言は「公卿」「公相」などの語彙に彩られ、「世臣」とは実際に官僚であることを明らかに意味していた。しかし、ここで程頤が宗法の実践者としてあげているのは、地方の父老の一族である。父老は三老とは異なり国家から任命された官僚のポストではなく、血縁関係における尊長をいみするにすぎない。(7)つまり、ここで「世臣」という語で示される内容は、張載のように実際に官僚であることを意味してはいないのである。張載と同一の文章が、程頤独自の文脈で用いられることによって、全く違う意をもつ結果となっている。

程頤は何ゆえ官僚ではない人々を、「世臣」ということばで表現したのだろうか。それは皇帝は人民の父であり、人民は皇帝の子であるという家族国家観が働いていると考えられる。家族国家観において、人民の親族内に子弟の尊長に対する尊奉と服従という尊卑上下の秩序が確立すれば、それは皇帝への尊奉と服従の確立に結びつく。そしてさらに一朝時あった場合、父老は皇帝の命に従い、子弟は父老の命に従うことによって上下の支配は貫徹し、匹夫たりとも臣下として機能する。(8)この理解によって、張載の場合高位高官者にとどまっていた宗法の実践主体が、程頤においてはさらに士大夫、そして庶民へと広がる可能性をもつことになったといえよう。

また、張載の場合特に重視されていた嫡長子継承は、程頤の場合「尊卑上下の分」といった親族内の秩序道徳の中に吸収され、張載ほど強調されてはいない。ただ、あえて程頤が「嫡長子」を強調せず、「尊卑上下の分」というような一般道徳的な表現を用いた理由は、程頤の個人的な体験が関係していると考えられる。次にあげた文章は、程家で実際行われていた祭祀のありかたをつたえる資料である。

伊川先生は臨終をむかえようとしていたとき、端中に遺言して「子を立てよ」とおっしゃった。おそらくそれは嫡子の端彦を指したものである。そして語は絶えて亡くなられた。やがて喪があけ、明道の長孫の昂が自分が立つべきだと考えたが、侯師聖（仲良。二程の門人で、二程の母方のおじの孫）はだめだとした。昂はいった。「明道は廟に入ることが出来ない

のですか。」師聖は言った。「わたしは私意をあえて容認することはしないのだ。明道は太中（二程の父程珦）より先に亡くなっていて、太中を継いで主祭していたのは伊川である。今伊川を継ぐのは端彦でなくて誰だろうか。」議はここで始めて定まった。ある人が師聖に言った。「明道が死んでいるのにその長子は立てないべきなのですか？」（師聖は）言った。

「廟を立てたのは伊川から始まっている。そのうえ明道の長子はすでに死して久しい。いわんや古には諸侯が宗を奪い、庶姓は嫡を奪うという説があり、義をもって起こすべきなのだ。いわんや立廟は伊川から始まるではないか。」（9）

伊川の高弟尹淳が「この一段は誤っている」と注記したように、ここにみえる程頤の行動も侯師聖の裁定もともに宗法の嫡長子継承の原則からは外れている。程顥（明道）が兄で程頤（伊川）は弟であり、本来程頤に父程珦の祭祀を主催する権利はない。宗法の嫡長子継承の規定からすれば、程顥の子端懿が主祭して程珦と程顥を祭り、程頤は端懿の、そして端懿の死後は昂の主祭する祭祀に参加するという形をとるのが筋であった。すなわち昂の主張こそが正論なのである。しかし程頤は程家の長孫たる端懿の存在を無視し、程家の廟を自らの手で建て、自ら父程珦の祭祀を主祭している。程頤の行動も、それを認めた侯師聖の判断も、宗法原則に照らせばまさしく誤っている。（10）しかし、程頤自身、後継を庶長子で比較的優秀な端中ではなく年少の嫡長子端彦を選んだあたりには、嫡長子優位の礼をゆるがせにしていいたと考えていたわけではないことが窺えよう。ではなぜ、程頤自身は嫡長子継承の礼をとらなかったのか。問題は程珦死去時、兄程顥が已にこの世になかったことである。もし父程珦の逝去時に兄程顥が生きていたならば、当然兄程顥が宗子となり程頤はその後に従ったであろう。しかし程顥はすでに逝去しており、嫡長子継承を守るならば、程頤は甥端懿の後に従うということになり、叔父が甥に従うことになる。さらに端懿も比較的若いうちに世を去っており、さらに嫡長子主義を貫くならば、程頤は甥孫の後に従うということになる。嫡長子は同世代の者の間であれば尊長たる存在であるが、世代をこえて嫡長子継承を貫いたばあい、かえって尊かつ長の者が幼かつ卑なる者の後に従うという、尊卑上下の分を乱すことにつながる事態が生まれる。（11）この宗法自体にはらんでいた矛盾こそが、程頤に

ことさらに宗法の嫡長子継承という側面だけを主張させず、「尊卑上下の分」と一般的親族道德律としてとらえさせることになった一つの理由であろう。

ここに至って論者のおかれた環境がその所論に影を落としていることが伺えよう。程頤は晩年に官途についた一時期を除けば、つねに親族とともに故郷の地で人生を送った。張載が年少時に父の赴任とともに故郷を離れ、そのまま親族とは離れて人生を送ったのと好対照である。そんな張載は先に述べたように傍系を排除した嫡長子継承に焦点をあて、一大宗四小宗の構造に無関心であったのに対して、程頤の関心は傍系をふくめた族総体、すなわち一大宗四小宗の構造に向けられていたのである。このことについては、節を改めて考察したい。

（二）親族構造の宗法的変革

宗子の法が壊れたので人は自身の来源を知らない。そのため四方に流転して、往往にして五服内の親族であるのに、お互いに識らないといったことにもなっている。(12)

この程頤の発言の前半の一文は張載のものと全く同文で、宗法によって祖先から自らに至る継承性の自覚の喚起を述べる。しかし後に続く一文は、程頤独自の文章で、宗法の確立が親族の「結合」に寄与するという、張載には欠けていた視点が述べられている。程頤のいうこの宗法による「結合」とはいかなる性質のものであるかは、後に検討することとするが、このような「結合」すなわち一族全体に対する着目は、四小宗の意を盛り得る四代の祖先の祭祀を提唱したことと軌を一にするものである。張載は宗法と祭祀との間の齟齬を結局解決できなかったが、程頤は次のように主張した。

天子より庶人に至るまで五服には違いはなく、皆高祖までに及んでいる。服がこのような以上、祭祀もこのようなべきだ。その多寡というきまりについては、考察すべき余地はあるのだが、ただ理は必ずこのようである。七廟五廟であっても、祭は高祖に及んでいるだけだ。大夫士が三廟、二廟、一廟、あるいは寢廟に祭るとはいっても、それぞれ異なっているが（祭祀が）高祖に及ぶことは害されてはいないのである。(13)

ここで、四代の祖先を祭祀することの正当性の根拠は、五服に求められており、宗法ではない。その理由はおそらくは宗法が本来高位高官者に限られたものであり、士大夫や庶人が実践するにはそもそも僭越で、論拠になりえないということにあらう。(14)しかし五服は社会的身分の如何を問わない、すべての人々に共通の礼である。程頤はあえて宗法にふれず五服を根拠とすることによって、社会的階層の上下を問わず、宗法と一体化した祭祀を行うことの正当化に成功した。そして宗法の実践主体が高位高官であるという経書の位置付けは棚上げされ、士大夫や庶民の一族であっても、祭祀によって四小宗のかたちで親族を構造化することが可能となったのである。

また程頤の宗法復活の主張は四小宗の域を越えていた可能性もある。程頤は冬至には始祖を祭祀すると述べている。(15)始祖の祭祀は大宗の意を盛り得る祭祀法である。ただし始祖の祭祀は一般士大夫や庶民にとって経書に記されている身分上の制限をもちろんこえた祭祀である。にもかかわらず始祖の祭祀がなぜ許されるのか、論拠を示せなかったためか程頤は何ら言及していない。論拠もないままに程頤が始祖祭祀を提議したのは、祭祀を宗法にあわせたものに変革しようとするあまり、結論を急いだためとも思える。

従来、程頤の始祖祭祀の提議は、より大きな親族結合のために大宗の復活をめざしたものと解されている。(16)しかし大宗の復活、始祖の祭祀を即大規模な親族結合を求める意と解してよいのか、についてはいくつかの点において疑問がある。

その一は、程頤のいう始祖が「厥初生民の祖」と注されていることである。「厥初生民の祖」とは、『詩経』大雅・生民に「厥初生民、維姜嫄」とあるのに基づく。姜嫄は周の始祖・后稷を産んだ母であり、「厥初生民」は始祖より溯った世代の祖先を表現している。これでは宗法の別子に比せられるような始祖とは重ならない。程頤自身、始祖の内実について明言がないが、朱熹は始祖について、高弟陳淳の問いに次のように答えている。

陳淳 冬至に始祖を祭るとは、これはどのような祖のことですか。

朱熹 ある人は受姓の祖だという。蔡氏であれば蔡叔の類いのようなものだ。ある人は厥初生民の祖だという。盤古（天地開闢時の始めに出現した最初の人間）の類いのようなものだ。(17)

程頤の想定した「厥初生民の祖」が、朱熹のいうように盤古であったとするならば、これらで親族結合を果たすのはなかなか無理であろう。盤古を祭ることによって、もし親族結合を果たそうとするのであれば、結合すべき親族は、現在生きている人類すべてということになる。或いは「受姓の祖」であれば、結合するのは同姓の者をすべてということになる。これらを始祖として祭っても、一個の集団として結束のできるような親族結合を果たすのは無理があるといわざるをえない。

さらに、始祖祭祀の主祭権をもつのは誰か、という点に程頤が何ら言及していないという点も、大親族結合を目的とするものであれば不自然であろう。もしすべての祭祀組織、即ち各小宗がそれぞれ始祖を祭れるのであれば、いかに始祖を祭ったところで、親族結合は果たし得ない。(18) このように程頤は始祖祭祀を提起しつつも、始祖は誰なのか、誰が始祖を祭るのか、という親族結合にとって最も重要な点について語っていないのである。

そして、実際程頤は「収族の義とは、ただたがい服喪して、祭祀が及ぶ間柄に止まる」「小宗は五世を法としている。五服以上の関係になれば族は散じる」(19)といている。五服の範囲内ということは、継高祖小宗以上の範囲を越えることはないということである。これらの発言は、程頤が四小宗以上の親族グループを想定していないこと、すなわち大宗によって生じる親族グループを想定していないことを示すものであろう。

では程頤自身が言明する「四小宗内の収族」は「結合」によって想起されるような相互扶助的水平的な関係を導くものなのであろうか。

前節であげたように、程頤は「法無くこれ(親族)を聯属するなどということがどうして良かろう」といっていた。つまり程頤は単に親族が大きく結合すればよいと考えていたのではない。先にも述べたように、親族の中には「尊卑上下」の秩序が存在していなければならなかった。尊卑上下の秩序によって、親族が構造化されるということは如何なることか、前節で紹介した程家での祭祀法を例にとって考えてみよう。

程昂は「明道は廟に入ることが出来ないのですか」と不満を訴えていた。つまり程顥の位牌は程家の家廟に入れられてはいないのである。この事態がおきた真の理由は知る由はない。しかし、程家がもし宗法原則に則って祭祀組織を

構成していたならば、当然に起こる現象である。程頤から祭祀権を継承した嫡長子端彦は、祖父程珦と、父程頤を祭る、繼祖小宗の宗子である。一方程顥の孫の程昂は祖父程顥と、父端懿を祭る、繼祖小宗の宗子であり、両者は別の小宗に属す。別の小宗に属している祖先どうしの位牌は、同一の祭祀所で祭ることとはできない。さらに、程頤の属す小宗と、程顥の属する小宗を比べると、程頤の属す小宗はより前の世代を祭っており、両者を比較すると、程頤系が「本」、程顥系が「支」という関係にある。一族内に、本支嫡庶の弁別にもとづく小宗の別がなされるということこそが、宗法原理の実践がなされているということであり、この状態が宗法による「収族」なのである。

親族の結合のためには、小宗ごとに祭祀組織を別にするのは逆効果である。程家を例にとるなら、家廟には程顥系、程頤系の別をとわず、すべての祖先の位牌を入れて祭る方法の方が、より多くの親族が集え、結合には最も適している。しかし四小宗の構造は、そのような方向とは逆行するものである以上、結合に適している方法とはいえない。程頤が宗法によってめざしたものは、親族の上下の秩序化・宗法の形への親族の構造改革、ではあっても、親族の水平的な結合にはなかったといえよう。

そして前章張載の宗法論を検討したおりにも述べたことであるが、現実に宗法を実践する場合の最大の問題は、中国の現実の親族観念が宗法の原理とは異なることであろう。現実の親族観念が同一の祖先の子孫は祖先に対して同格とされ本家分家という関係をもたないものであるのに反し、経書に記された宗法とは嫡系庶系の弁別の集積によってなるものであるのである。宗法を復活させようとすることは、中国の現実の親族観念と全く異なる原理を持ち込もうとすることなのであり、宗法の実践がいかに困難であるか、いかに現実に即していないものであるかが知れよう。

小結

以上、程頤の宗法論を検討してきた。その結果、程頤の宗法論は張載のものとはかなり異なる特徴が認められる。張載の場合高位高官者に限られていた宗法の実践主体は、程頤に至って士大夫、そして庶人へと拡大する方向性をもった。そして張載では経済的社会的分野にも及んでいた嫡長子の優位は、程頤に

においては概ね道徳的な分野に止められた。そのため一個の家の家産の保持継承という機能は程頤においては退潮したが、しかし傍系を含む一群の親族の構造を、祭祀の改革によって宗法のかたちに改編してゆける、四世代祭祀の主張は、程頤の創見であった。

この程頤の宗法論に対してどのような評価が与えられるべきであろうか。程頤の所論には張載にみられた古の世爵世禄の社会への復帰をめざし、貴族制を評価するという様な、ある種原理主義的な性格は確かに影を潜めている。しかし、宗法のかたちに親族構造を改編してゆこうとする程頤の見解を、現実志向のものといえるだろうか。宗法はそもそも現実の中国の親族観念とは原理を異にしているため実現は困難なものであった。程頤の宗法論も、宋代の現実社会を背景に生み出されたものというよりは、張載と同様、古への回帰という宋学の思想的文脈の中から生まれたという性格の方がより強いと考えられる。

四 『家礼』における宗法の機能

はじめに

『家礼』（『朱子家礼』『文公家礼』などとも称される）は、南宋、朱熹の著作といわれる冠昏喪祭の四礼の実践マニュアルである。『家礼』は明初、『性理大全』に全文採録されて国家による普及が図られた一方、民間でも種種の版本が大量に発行・流布され、あるいは日用類書の類いに収録されるなど、その権威と正統性、および民間における流布という両者において、他に比類をみない存在である。(1)

そもそも礼とは、儒教の理想とする社会秩序の謂である。ある儀礼の主催者や参加者となり得る資格の規定によって、ある社会単位が設定され、儀礼中の所作などの諸規定によって、その社会単位の人々の上下尊卑の序列が定められる。つまり礼の実践とは、その礼の著者の想定する理想の人間関係を現出することでもある。そして『家礼』が則った親族・家族の構造原理は宗法であった。すなわち『家礼』に記された冠昏喪祭の四礼の規定にしたがえば、宗法にのっとった家族親族構造が現出されることになる。

『家礼』成立以前のこの種の書としては、司馬光『書儀』がある。しかし『書儀』では、宗法は実践できないとの立場をとり、祭祀の主人は宗子でなく男家長がつとめると規定されていた。(2) 一方、張載や程頤は宗法実践を主張し、かつ祭礼や婚礼等に若干の議論を残しているものの、その構想は即実践可能なマニュアルにまで結実することはなかった。すなわち『家礼』は、冠昏喪祭の完備したマニュアルであると同時に、宗法の実践マニュアルでもあったのであり、中国近世の宗法論を考えるにあたり、この『家礼』の存在は大きい。

本章では、『家礼』の祖先祭祀法における宗法の機能を検証しようとするものである。従来の研究では、朱熹『家礼』において宗法を採用された理由は、高祖以下の四世の親族を結合するためというのが通論である。(3) 前章にひきつづき本章においても、結合への意図の有無の検証という点から、『家礼』の宗法論の分析をはじめることとする。なお、『家礼』は朱熹の著作ではなく、偽作であるという説がある。『家礼』は朱熹没後十年が過ぎて発見された書で、弟子の手によって出版されたという経緯をもっている。『家礼』偽書説は清代

の朱子学者、王懋^立がその「家礼考」でかなりの説得力をもって論じて以来ほぼ定説となり、『四庫提要』でも、王懋の「家礼考」を全文引用して支持が表明されている。そのため『家礼』の研究は、『家礼』の内容を分析するよりは、偽作説の検証に集中してきた。(4) 近年の諸研究では『家礼』朱熹の真作とみる見解が強いようであるが(5)、本稿では慎重を期して『家礼』と、『朱子語類』『朱子文集』にあらわれる朱熹の思想とは区別して論を進めた。(6)

(一) 『家礼』における宗法

(1) 大宗の機能

以下に引用したのは、『家礼』で祠堂（祖先の神主を納める建物）の規定を記した通礼「為四龕以奉先世神主」（祠堂内に四つのこばこをつくり、祖先の神主を安置する）の注であるが、この文では朱熹『家礼』が宗法に基づいていることが明確に示されている。

祠堂の内、北に近い一室に四龕をつくる。それぞれの龕のうちには卓を一つおく。大宗及び継高祖の小宗であれば、高祖（の神主）を西におき、次に曾祖、次に祖、次に父（の神主）をおく。継曾祖の小宗では高祖を祭らず、西の龕一つをあけておく。継祖の小宗では曾祖を祭らず、西の龕二つをあける。継禰の小宗では祖を祭らず、西の龕三つをあける。もし大宗の世数がまだ四代に達していなければ、小宗の制のようにその西龕をあける。

(7)

この祭祀法では、高祖以下四代の祖先祭祀と、継高祖小宗以下四小宗の小宗法とが一体として機能し、祠堂に祭られた祖先の数によっていずれの小宗に属するのかが眼前に明らかになるように定められている。

祖先の神主の祭られた祠堂は、儀礼活動の中心拠点である。

祠堂での祭祀あるいは参拝の儀礼は四時、正月、冬至夏至、七夕や寒食等の俗節といった特別な日に加え、毎月一日と十五日に或いは外出帰宅の度に行うとされており、祠堂での祭祀はかなり頻繁に行われる。ただし四時祭など『家

礼』祭礼部に規定が載せられている比較的規模の大きな祭祀のうち、祠堂から神主を出してきて住居の正寝においてで祭ると規定されている祭祀もある。しかし祠堂からの神主の出し入れは重要な儀礼の一つとしてくみこまれており、祠堂の重要性は減じるものではない。

冠昏の二礼でも、祠堂へ参拝し祖先への報告を行うことは儀礼上重要な位置を占める。冠礼では、主人が冠礼を行う三日前に祠堂へ詣で、冠礼を行う旨を告げる。冠礼の当日、冠をつけ盛服する等の儀礼を行った後、主人はまず冠者を祠堂につれていき、冠礼を行ったことを祠堂の祖先に報告する。盛服姿で父母や親族に直面し拝礼を行うのは、祠堂に参拝した後になって行われるのである。

昏礼では、納采（婿家が嫁家に結納金を贈る）や親迎（婿が嫁を迎えにゆく）などにおいても、まず祠堂にその旨告げることから始まる。そして嫁が嫁いできて、三日目になり嫁として祠堂に詣で、夫家の祖先に嫁いできたことを報告（廟見）して、昏礼は完成するのである。

ただし喪礼は、冠昏の二礼や祭礼とはいささか性質を異にする。喪礼とはいわば人間から死者へ、そして祖先の霊へと変化してゆくことをあらわす儀礼であり、従って、死者がまだ死者であるうちは祠堂や神主は関係しない。死者の名を神主に書きこむことすなわち神主が作られるのは、死の三カ月後、棺を墓地に埋葬した時であり、その墓地においてなされる儀礼である。墓地から奉じて家に帰ってきた神主はすぐには祠堂には入れられず、正寝に設えられた霊座におかれる。その当日と、以後十日ごとに二回、あわせて三度、虞祭という神主に対する参拝の儀礼を経て、卒哭し、翌日、祠堂に神主をもってゆき、死者からみて祖にあたる人物の神主の隣におき祭る◆祭という儀礼が行われる。また、神主は祠堂から正寝に戻され、大祥（三回忌）を迎え、はじめて死者の神主は祖先の神主として正式に祠堂に納められる。このような複雑な経路をたどって死者は祖先となり、そして以後、折々の儀礼が祠堂において行われるというわけである。

このように、儀礼を行う上で祠堂はきわめて重要な役割を果たすものであり、そしてその祠堂が小宗法に基づいて規定されている以上、『家礼』全体が小宗法によって貫かれているといえよう。ただし本節では、『家礼』における小宗法の機能について検討する前に、本節では大宗の機能について、若干の検討を

しておくこととしたい。

本節冒頭の引用した祠堂の規定の中で「大宗及び繼高祖の小宗・・」「大宗の世数が・・」とあるように、『家礼』では大宗の存在も念頭におかれていることは明らかである。そして大宗は始祖を共通の祖先とする族人すべてを統括することができるものであり、広い親族を結合するに相応しい概念装置である。

しかし従来の研究では、『家礼』における大宗についてはさして触れられることはなかった。それには理由がある。始祖を祭祀することこそが、大宗であることの証しであり、族人の結集の根拠であるにもかかわらず、上掲の引用文でもわかるように、祠堂では、大宗といえども繼高祖小宗の場合と同じく高祖以下四代の祖先しか祭れないものと規定されているために、大宗としての存在が薄く、あたかも繼高祖小宗と同じように扱われているかのように見えるのである。

その上、ここに『家礼』の著者と目される朱熹の発言もかかってくる。朱熹は「大宗法が立てられない以上、小宗法を立てるべきだ」(8)と発言している。さらには、大宗の形成には始祖の祭祀が不可欠であり、また『家礼』には程頤説を継承した冬至の初祖（始祖）の祭祀の規定がある。しかしこれにも朱熹は「古にはなく、程頤が義を以て起こしたものだ。私は当初は祭っていたが、後になって僭越だと感じられたので、結局祭らなくなった」(9)と語っている。

以上により、従来の研究では『家礼』の大宗については「大宗の形成も排除されていたわけではない」といった表現で語られるに止まっていた。(10)しかし、『家礼』には始祖祭祀の規定は厳然として掲載されているのであり、もし『家礼』が偽作であるならば、朱熹の始祖祭祀批判は無視してよいし、またもし『家礼』が真作であるとすれば、朱熹自身始祖祭祀を支持していた時期もあったのだから『家礼』の始祖祭祀規定の検討は、朱熹がかつての始祖祭祀にこめた意図を見る手掛かりとなろう。『家礼』の始祖祭祀を検討する所以である。

『家礼』には冬至に始祖を祭祀するという規定がある。それが何を志向したものであるかを明らかにするために、先ずは、冬至の祭祀として始祖を祭祀することは許されている反面、祠堂での祭祀が許されないのは何故か、という点から考えてみることにしよう。

祠堂での祭祀と冬至の祭祀でのそれぞれの特徴とは何か。祠堂での祭祀の特

徴は、まずは当然のことながら祠堂という祭祀用の建物を用い、かつ祖先の霊が憑依するかたしろとして神主を使用する、という点がまずある。

ただし先にも述べたように、『家礼』で祭礼の部に載せられている祭祀は、墓祭を除けばすべて祭場は住居の正寝（前堂。おもてぎしき）である。しかし冬至の始祖祭祀と立春の先祖祭祀(11)以外の祭祀、即ち四時祭、禰祭、忌日の祭祀では、祠堂内から神主を取りだし、祭祀をすませ神主を祠堂に納める、という儀礼をとまなっており、祖先の神主と祠堂の関係は密接である。

これに対して、冬至の始祖祭祀（及び立春の先祖祭祀）では祠堂も神主も関係がない。宗子との関係が高祖以上で、親が尽きている祖先の神主は墓所にうつすものとされており、始祖（及び先祖）の神主は祠堂におかれてないからである。よって、始祖（及び先祖）の祭祀では祠堂内から神主を取りだす儀礼等は存在せず、祠堂との関係といえば、祠堂を掃除し、また祠堂内の倉庫に納めておいた祭祀用の供物皿などを出してくるだけであり、祠堂は主要な役割を果たしてはいない。

始祖や先祖の祭祀において、祖先の始祖の霊を憑依させる神位については、「神位には蒲薦（蒲のむしろ）を用い、草の席（草のむしろ）を加える、すべて縁取りのあるもの（を使う）。あるいは紫の褥（しきもの）を用いる。」(12)と、神主を用いず、いわば座布団状のものを用いると規定されている。

以上のように、冬至の始祖祭祀の特徴は祠堂と神主を使用しないことにある。これは実は、祠堂と神主を使用しないのであれば、始祖を祭ってよい、ということでもある。これは、経書に示された、主祭者の身分による所祭者の制限規定とかかわっている。

『礼記』王制や祭法には、祭り得る祖先の代数が身分によって規定されており、それは天子七廟、諸侯五、大夫三、士二等と廟数の制限として書かれている。天子諸侯が始祖を祭れ、大夫以下は祭れないとされる一つの根拠は、天子諸侯の廟数中には始祖廟が含まれるが、大夫以下は始祖廟が含まれないということになる。祠堂は、建物の規模が小さく、家一軒の規模をもつとされる古の廟とは比較にならない。そのうえ古の廟では一つの廟に一人の祖先しか祭らなかったのに対して、祠堂では一つの建物の中に複数の祖先を合わせ祭っており、この点でも祭祀の格は下げられている。(13)しかし祭祀用の建物という点からいえば廟と同じともいえ、僭上の風は残る。祭祀用の建物を使わないことに

よって格が下げられていることを示した祭祀法の規定が、やはり『礼記』王制や祭法にはあり、「庶人は廟無く、寢に祭る」というものである。つまり、正寢で祭るのは、祭祀の格を下げ、廟制の規定では祭り得ない祖先の祭祀を行う方法でもある。『家礼』にて始祖を祭祀専用の建物である祠堂で安置しないと規定されているのは、経書本来の規定では祭り得ない祖先を祭るために格を落としたためのものと考えられる。さらに、始祖を神主で祭らないことも、祭祀の格を下げる一つの方法である。古礼では主で祖先が祭れるのは天子諸侯だけであった(14)。司馬光『書儀』での祠板や程頤の木主はいずれも諸侯の制度を殺するかたちで考案され、そして『家礼』では程頤の主式が踏襲された。(15)しかし『朱子語類』には、士庶でも程頤の主式にのっとって父祖を祭ってもよいのかを論じた議論が複数おさめられている。(16)

つまり本来、大夫以下が神主を用いて、父祖を祭祀するのさえ、そもそも僭越な祭法なのである。すなわち、始祖の祭祀で神主を使用しなかったのは、高祖以下四代の祖先より、さらに僭越な始祖の祭祀であるために、神主を用いるという祭法上の僭越をさらに重ねることを避けたためと考えられる。

このように、冬至の始祖祭祀の規定の中には、本来士庶には許されない僭越な祭祀を、いかに格下げして祭祀が許される形にするかという意識が強く働いていることがみとれよう。

では何故本来僭越な祭祀を行おうとしたのか、それは、果たして始祖祭祀を行うことによって、広い範囲の親族を結合しようとするためであったのだろうか。始祖の祭祀規定は果たして親族結合に適するように作られているのだろうか。

親族の結合の為には、まず、当然のことではあるが、全親族共通の祖先である始祖が誰かが特定され、そしてその人物に対して祭祀が捧げられること、が必要である。

祖先が誰かが儀礼上特定される、とは、たとえばこのようなことである。高祖以下の四親の祖先については、その神主には例えば父の神主ならば「考某官封諡府君神主」の様に神主に官位や諡が書かれており(17)、また祖先に対して報告をする場合も「某親某官封諡府君」といった風によびかけるものと規定されている。(18) このように、高祖以下の四親については、それがそれぞれ誰であるのかが、儀礼を通して視覚的にも聴覚的にもとらえられるようになっ

ている。

しかし、冬至の始祖祭祀では、神主を用いないため、眼前にはいわば座布団的なものがあるだけで、始祖の名前が書かれたものは存在しない。また冬至に始祖祭祀において始祖に対するよびかける言葉は、単に「始祖考」「始祖妣」というとされており、諡や官職などを呼ぶ規定はない。

すなわち、この冬至の始祖祭祀では、始祖の個人名が表に出ることがなく、始祖が具体的に誰であるかは特に強調されてはいない。始祖は親族共通の祖先であり、その人物の名前が強調されないということは、親族を結合させる求心力はさして強いものとは思われない。うがった言い方をすれば、この祭祀法では、始祖が誰か分からず、自分の家が始祖を継いだ嫡長子直系の家なのかどうかわからなくても、祭祀は可能なのである。冬至の始祖祭祀において、あえて初祖という語を掲げ、「厥初生民の祖」という程頤の所言を引く(19)あたりも、親族の共通祖先への結集をいうにしていささか弱い。なぜなら、そもそも前章で述べたように「厥初生民の祖」という語は、周の始祖后稷の母姜姫をさした表現で、宗法の大宗の祖となる別子とは異なり、宗法とは本来関係がない。ただ大宗を感じさせる表現として「始祖を継いだ宗のみこれを祭り得る」という規定はされている。(20)しかし「大宗」と直筆されているわけではないし、他の宗法用語は使用されていない。またこの祭祀を行うにあたり、族人の参加如何についても記述がない。このように冬至の始祖祭祀では、宗法関係の語がほとんど使われず、親族結合についての言及もなく、また始祖が誰なのか特定されているのかも疑わしい。従って冬至の始祖祭祀は、大宗の原理に基づく親族結合を志向して制定されているということとはできない。

しかし、これとは逆に、宗法関係の用語を使用し、親族結合についても言及され、始祖が誰かも特定される始祖の祭祀法が、実は『家礼』には載せられている。墓祭による始祖祭祀がそれである。通礼に、宗子が死んで代替わりしたときの神主の処遇の規定の記載がある。

大宗の家、始祖の親が尽きたならば、その主を墓所に蔵め、大宗はその墓田をつかさどって墓祭をおこなう。毎年宗人を率いて祭り、百世たっても改めない(百世不改)。(21)

この儀礼は喪礼「大祥」でも規定があるが、そこでは

若し親の尽きた祖があって、それが別子であれば、祝版で云々と告げ終わったのち墓所へ遷し埋めない。(22)

とある。ここでは冬至の始祖祭祀にはなかった「大宗」や「別子」の語が使用され、また「百世不改」の表現は、『礼記』大伝での大宗の表現である「百世不遷之宗」を想起させよう。さらに「毎年宗人を率いて祭り」というくだりは、祭祀を契機に親族が結合されることを示している。またここではある神主について始祖と認識し、特別な扱いをしているのであるから、始祖がある特定の個人をさすのは明白であるし、祭礼の墓祭の規定でも、祝文は「某親某官府君の墓」云々(23)と、特定の個人をさすように作られている。

この規定からば、始祖祭祀による大宗の形成は、冬至の始祖祭祀ではなく、墓祭での始祖祭祀に対して、より期待されていたとみることができ、『家礼』の大宗形成への意向は墓祭においてこそ明らかである。

墓祭は漢代以後行われた俗習で、経書に規定はなく、経書で規定された祭祀に対する身分的限制規定に触れることはない。そのような俗習において、本来士庶には僭越な始祖祭祀を行い、大宗の形成は果たされようとしているのである。

しかし、大宗形成への意向、そして大宗による親族結合は、果たしてそのために宗法を導入したという程強調されるものなのであろうか。

『家礼』中に始祖墓祭について触れられている箇所は、上記所引の通礼および喪礼中の注の中だけで、肝心の祭礼部の墓祭の項には、始祖墓祭や、族人をあつめてなどという、宗法関係のことについては何ら言及がない。墓祭の項にはどの祖先であっても対応する儀文が一つ載せられているだけで、始祖について特別な儀文が設定されてはいないのである。始祖も他の祖先についても、墓祭の格式は同じといえる。

以上をまとめるならば、『家礼』では大宗を形成しようとする意図は確かにあるが、それは従来注目されてきた冬至の始祖祭祀ではなく、始祖墓祭によって果たされるべきものとされていた。冬至の始祖祭祀で祭る始祖は初祖・「厥初生民の祖」の語で表現される、いささか茫漠としたものであるのにたいし、始祖墓祭で祭る始祖とは、ある個人を明確に指すもので、両者の祭祀対象は異なっている可能性がある。しかし大宗を形成できる始祖墓祭は規定が不備なま

まであり、やはり『家礼』中で重きをおかれて書かれた儀礼ではない。何ゆえ、大宗には重きがおかれてなかったのか。そして始祖墓祭においては、始祖を共通の祖先とする族人が集うことは期待されていたのだろうか。それには小宗についての分析が不可欠である。節をあらためて小宗について論じ、その上で大宗について言及することとしよう。

(2) 『家礼』における小宗の機能

小宗の親族結合の機能は、『礼記』大伝の孔穎達の疏に記されている。

小宗は四、一は繼禰、親兄弟と宗となる。二は繼祖、同堂兄弟と宗となる。三は繼曾祖、再従兄弟と宗となる。四は繼高祖、三従兄弟と宗となる。

ここでは小宗は、三従兄弟まで、という通常の場合同居家族を越える範囲の親族を結合していることをしめしている。もし、この疏の意が『家礼』中で機能しているのであれば、小宗が親族結合の為に機能する。つまり、親族結合のために宗法が導入されているかどうかを知るには、『家礼』におけるこの疏の意の有無である。

この疏の意が祭礼によって生きて働くのは、下位の小宗が上位の小宗の行う祭祀に参加するということにおいてである。たとえば、曾祖小宗以下の小宗の人々は、自らの曾祖が高祖の嫡長子ではなかったため、自らの手によって高祖を祭ることはできず、高祖を祭るには繼高祖小宗の宗子が主祭する祭礼に参加する他ない。もしこの参加がなされるのであれば、高祖を共通の祖先とする親族、換言すれば繼高祖小宗の宗子からみて三従兄弟までの親族が、高祖の祭祀を媒介として集結することになる。

従来の研究では、小宗法によって結合できる最も大きい単位が繼高祖小宗のため、常に繼高祖小宗にのみ注目され、『家礼』の小宗の導入は、高祖を共通の祖先とする族人の結合のためとして解されてきた。しかし、宗法に基づく祭祀による結合とは、実際はなかなか面倒な事態をはらんでいる。なぜなら、当然のことであるが、繼高祖小宗が一元的に族人を統括しているわけではない。繼高祖小宗の内には繼曾祖小宗、繼祖小宗、繼禰小宗の三宗があり、入れ子のような重層的な構造をもっている。

先にも引用した『家礼』通礼、「為四龕以奉先世神主」の注をもう一度確認しておこう。

大宗及び繼高祖之小宗では高祖（の神主を）西におき、次に曾祖、その次に祖、その次に父（とおく）。繼曾祖之小宗では高祖を祭らず、西の龕一つをあけておく。繼祖之小宗では曾祖を祭らず、西の龕二つをあける。繼禰之小宗では祖を祭らず、西の龕三つをあける。（24）

これは宗法の「支子不祭」、すなわち嫡長子でなければ主祭権がないという原則が、世代を越えて受け継がれ、各小宗の尊卑が明示されている規定であるが、これを見ればわかるように、下位の小宗も明らかにそれぞれ祠堂をもち、祖先を祭っている。そして『家礼』通礼の主人の注に「主人とは、宗子でこの堂の祭を主る者を謂う」とあるように、下位の小宗も祠堂をもって祖先を祭る以上、それぞれの小宗に宗子がいるのである。すなわち小宗法に従った祭祀による親族の結合とは、自らの小宗の祠堂で祭祀を行った上に、他の小宗の祭祀にも参加する、という形で成就される。つまり族人達は、繼高祖小宗の下に一枚板の如く結合している訳ではない。例えば、繼禰小宗に属する者の場合、四代の祖先を祭祀しようとするれば、父の祭祀を行なった上に、繼高祖小宗、繼曾祖小宗、繼祖小宗、それぞれの小宗による祭祀三件に参加しなくてはならないことすらあり得るのである。一人の人物が計四回も祭祀にかかわらねばならないとは、きわめて面倒な事態といえよう。

しかし『家礼』には、その面倒さを克服しようという配慮を読み取るのは難しい。すなわち繼曾祖小宗以下三宗に属す人々に、より上位の小宗の宗子の主祭する祭祀に参加を促すための策がとられていないのである。例えば、各小宗が祭祀を行う日時をそれぞれ別にするという、最低限の必要にすら言及がない。そもそも上位の小宗の祭祀に参加すべきだという文言がないし、異居している親族に対して祭祀を行うことを告知らせるという儀礼なども存在しないのである。それぞれの祭祀について、どこまでの範囲の族人が集うのか、集うべきかということについては全く関心が払われていない。

また下位の小宗の宗子が、上位の小宗の祭祀に参加したとしても、下位の小宗を代表して祭祀中の儀礼で何らかの役割を果たすといったことはない。祖先の神主を◆内から出したり、食物や酒をそなえるといった儀礼を行うのは主人

と主婦、傍系親の神主については長男と長男の妻（或いは長女）が行うこととされている。（25）

『家礼』祭礼部に記載されている四時祭や始祖祭祀等での大きな祭祀でも、事態はほとんど変わらない。この祭りでは、三度酒をそなえる儀礼があるが、初献が主人、亜献が主婦、最後の終献は「兄弟の長、或いは長男、或いは親賓がこれをおこなう」（26）とあり、親賓の参加にとくに重点があるわけではない。儀式を行う優先順位はやはり一小宗内の尊長とされており、たとえ始祖祭祀のような、広範囲の親族を結合する祭祀であっても、儀礼は一小宗内に属する者だけで行ってそれで十分なように構成されているのである。

さらにいうならば、宗法の、嫡長子による祭祀の継承という基本原則は、実は祭祀グループの結集どころか細分化に向う性質をも持っている。『家礼』通礼「為四龕以奉先世神主」の注には次のようにある。

嫡長子でなければその父を祭らない。もし嫡長子と同居していれば、死んだ後その子孫は祠堂を私室につくり、継いだ世数にしたがって龕を作る。出て異居するのをまって、祠堂を整備する。（27）

簡明に記載されているため、いささか解説を加えることとする。兄の一家と弟の一家が同居していた場合、嫡長子でなければ祭祀を行えないので、当然弟は兄の行う祭祀に参加することになる。そこで弟が亡くなった場合、同居していたとはいえ、弟の神主を兄が守っている祠堂に入れて祭ることは出来ない。弟の子は住居の一室に神主を安置して、父の兄の家族とは別に祭祀を行う。後に異居したおりに新たな祠堂を建てて祭るべきである、ということがいわれている。弟の神主を祠堂に入れられないのは、弟が庶子のため、弟の嫡長子が「繼禰小宗の宗子」として兄の構成する宗とは別の小宗を形成することになるからである。

家族として、親族として結束を促したいのであれば、すべての族人の神主を一同に祭って祭祀を共にするほうが、よりふさわしい。しかし宗法に従うことは、現に同居している家族の祭祀が別別に行われるという状況を生む。このばあい、宗法は親族の結合どころか同居家族の分裂すら促す原理として機能している、といわざるをえない。また、この事例で、弟が亡くなり弟の嫡長子による祭祀が開始された場合、彼にとってのおじ（父の兄）が主祭する祖父母以

上の祖先の祭祀に参加するか否かについては言及がされていない。つまり、宗法に基づく親族結合とは、庶子の祭祀権の剥奪による嫡長子への随従によって生まれるものであるが、それが一小宗内すなわち兄弟の間に止まらず、世代を越えて引き継がれ、上位の小宗への祭祀参加を生み、より大きい祭祀単位を構成するかどうかについては伝えていないのである。このように、『家礼』の小宗法は親族結合の成就に向けて記述はなされていないのである。

以上を総括すると、『家礼』においては、各小宗は、それぞれ祭祀組織としての独立性が高く保たれており、下位の小宗の者が上位の小宗、特に継高祖小宗の宗子の下に従属して親族結合を果たすという構造は見とれないということが明らかとなった。

ただし、従来の研究で、『家礼』では継高祖小宗を中心とする親族結合がめざされているという見解の根拠となっている規定について検討しておかなければならない。それは、冠礼（と昏礼）の主人役についての規定である。

『朱子家礼』冠礼で主人役をつとめる者の規定はつぎの通りである。

主人は冠者の祖父で、自らが継高祖の宗子である者をいう。もし宗子でなければ、必ず継高祖の宗子が主人となる。事情がある場合は、その次の宗子に命じるか、もしくはその父が自ら主人となる。（有故、則命其次宗子、若其父自主之。）……もし宗子がすでに親を亡くしていて自ら冠するという場合は、自らが主人となる。（28）

さらに昏礼、「主昏者」の注では「主昏は、冠礼の主人の法のようにする。」と規定されている。主人は必ず継高祖小宗の宗子がつとめる、というこの規定は、族人は継高祖小宗の宗子の下に結合し統括されていると解釈されてきた。牧野巽氏はこれらの規定にもとづき「儀礼以来、父、祖父あるいは家長の主宰の下に家族的行事とされていた冠礼および婚礼は、ここに一挙に継高祖小宗の主宰の下にある宗族的行事に転化された」と述べられた。（29）また、小島毅氏もこれらの規定をもとに、宗子とは継高祖小宗の宗子をさす、とし、また「有故、則命其次宗子」の部分も、「（継高祖小宗の）宗子の後継者」と解釈し（30）、あくまで主人役を継高祖小宗の系譜の者に限る解釈を提起されている。これは、『朱子家礼』での小宗の役割を「継高祖小宗の宗子の下での親族の結合」とみてきた従来の理解が色濃く読み込まれたものといえよう。

しかし、先にも述べたように、小宗は継高祖小宗ただ一つではない。継曾祖以下三宗が存在するのであって、族人は継高祖小宗の一元的な統括下にあるわけではない。そのことは冠礼においてももちろんあらわれている。

『家礼』冠礼の「主人以冠者見于祠堂」の注に

もし冠者の私室に曾祖祖以下の祠堂があれば、それぞれその宗子にしたがってまみえる。冠者自身が継曾祖以下の宗（の宗子）であれば、自らまみえる。(31)

とある。これは、冠者が継曾祖以下の小宗に属する者の場合の規定である。ここで冠者は、主人たる継高祖小宗の宗子に導かれて継高祖小宗の祠堂にまみえる他に、各小宗の祠堂に、それぞれの宗子に導かれてまみえる必要があるとされている。

前述したように、『朱子家礼』の通礼や祭礼では、下位の小宗が上位の小宗の行う祭祀に参加しているという形が明確な形では認められなかった。しかしこの冠礼の、冠者が祠堂にまみえる規定においては、下位の小宗の者が上位の小宗の祠堂にまみえている。しかし果たしてこの規定は、下位の小宗の者が上位の小宗によって統括され結合している証拠としえるのであろうか。

もう一度規定をみてみよう。「もし冠者の私室に曾祖祖以下の祠堂があれば・・」とある。私室に祠堂があるとはどのような状況をさすのか。それを示す文が通礼の「為四龕以奉先世神主」の注「もし（庶子が）嫡長と同居していれば、死後その子孫が祠堂を私室につくる、・・その出て異居するのをまって、そこで祠堂の制をそなえる」(32)である。つまり、冠者の私室に曾祖祖以下の祠堂がある、ということは、継高祖小宗の宗子と同居している場合についての規定なのである。

では、継高祖小宗の宗子と居を異にしていた場合でも、冠者は継高祖小宗の宗子に冠礼の主人役を依頼するのであろうか。もし継高祖小宗の宗子と異居している下位の小宗の者が、継高祖小宗の宗子に主人役を頼んで冠礼を『朱子家礼』の規定通り行った場合、果たしてどのような事態が生まれだろうか。

冠者は継高祖小宗の宗子の家にゆき、その家の前堂で冠をつける等の儀礼を行い、継高祖小宗の祠堂に見え、次に遠出して下位の小宗の家や自宅の祠堂に順々に見え、また継高祖小宗の家に戻って親族の尊長らに見え、また自宅に戻っ

て父母や親族に見え(33)、それから遠出して郷先生や父の友人等に挨拶に出向くことになる。これではあまりに不自然かつ面倒な事態であるし、また家と家との距離の如何によっては全く実行不可能である。また一連の儀礼中に度々遠出するのであれば、冠礼の最後の儀文「冠者は遂に出で、郷先生及び父の執友にまみえる」という文章の「遂」という語が成立しない。

このような不便さを回避するために、継高祖の小宗の宗子の下で継高祖小宗の祠堂にだけまみえ、下位の小宗の祠堂についてはまみえないままに儀礼を完了させようとする、別の問題が発生する。たとえば下位の小宗に属する冠者が継高祖小宗の祠堂にまみえても、その祠堂で祭られている祖先は、自らにとって直系の祖先は高祖だけで、曾祖以下の祖先は自分にとっては本来祭祀の対象外の傍系の祖先ということになる。このような四親のうちで最も関係が遠い高祖と、傍系の祖先の神主だけに参拝し、自分自身の父祖曾祖に対して、自らが冠礼をおこない成人となったことを報告することのないまま、成人としての名が固まるというのは不自然である。やはり、下位の小宗に属する者は自らの属する小宗の祠堂に参らなければ、儀礼として不自然である。

以上により、『家礼』の冠礼の、継高祖小宗の宗子が主人を務めるという規定は、冠者が継高祖小宗の宗子と同居している場合に限られるとみなすべきである。そして冠者が継高祖の宗子と異居しているような場合は、「事情があればあい」に相当し、あえて継高祖小宗の宗子が主人をつとめることは要求されていないと見るのが適当であろう。

事情がある場合の規定は「有故、則命其次宗子、若其父自主之」である。この解釈であるが、小島毅氏は、宗子は継高祖小宗の宗子をさすとの解釈の下に、「事情があれば、継高祖小宗の宗子を継ぐ者に命じる」と訳して、冠礼の主人役をあくまで継高祖小宗の者に限る解釈を提示される。そして「若其父・・・」は下文に繋がられている。(34)

しかし次ぎに続く文は「告礼見祠堂章」(冠礼を行うことを祠堂に告げる礼については祠堂の章を見よ)であり、祠堂の章には宗子でなく父が主人を務める際の特別な儀礼について載せられているわけではないから、「則命其次宗子」で切るのではなく、「若其父自主之」で切るべきであろう。とすると、「其次宗子」を小島氏のように解釈すると、継高祖小宗の者が主人役を務めるか、でなければ各小宗の宗子を見捨て、単なる庶子である可能性すらある父が主人

役を務めるか、ということになる。これではあまりに極端であり、「その次の宗子」とは冠者が属する下位の小宗の宗子と訳すべきであろう。

すなわち、『家礼』冠礼の主人の規定は、族人が継高祖小宗と同居の家族であるばあいは継高祖小宗の宗子が主人をつとめるが、継高祖小宗と異居しているといった事情のある場合は、下位の小宗の宗子か、もしくは父が主人をつとめる、と解釈するのが妥当である。

そもそも親族結合という場合、すでに分家して異居している族人を集結できてこそ、親族結合の機能を果たしているといえよう。分家して異居していれば、主人役をつとめなくてもよいというのであれば、親族の結合を志向した規定とはいえない。さらに事情があれば、冠者の父がたとえ下位の小宗の宗子でなくとも、冠礼の主人を務めることができるのとされているのであるから、冠礼の主人役の規定「必ず継高祖小宗の宗子がこれを主る」という規定の、拘束力はかなり薄いものとみるべきである。

さらに、たとえ冠礼において継高祖小宗の宗子が主人を務めている場合でも、その儀礼において高祖を共通の祖先とする親族がすべてそれを機に集い、親族の一体性を感得する、ということになるわけではない。なぜなら、これは冠礼であり、祖先祭祀即ち祭礼ではないからである。

新成人となる男子に冠を被せ、字をつける加冠の儀の際、出席するのは、主人や賓以外は「子弟、親戚、僮僕」だけで、一族の尊長たちは列席しないものとされている。加冠し、盛装し、字をつけ、主人に伴われて祠堂に見え、その後冠者は尊長に見えることになる。尊長たちは堂に序に従って並び、冠者からの拝礼をうけることになるが、ここに出席する尊長は、加冠の儀に参加しなかった親族の尊長すべてではない。記載されているのは父母、諸叔父、諸兄、諸叔母姑、諸姉姨、だけである。つまり、ここでつどう親族とは、父母からみて卑幼にあたる者にかぎられる。父母からみても尊長にあたる親族たちに対しては、「同居している尊長がいれば、父母が冠者をつれてその室にいき、拝礼をする」とされる。(35) すなわち冠礼では継高祖小宗の宗子が主人役を果たしたところで、それ以下の親族が一所に集まることはなく、従って親族としての一体感が醸成されるということもない。主人の役割は、親族内に新成人が誕生したことを、祠堂の中の祖先の神主に伝えることに限られる。生きている族人たちにそのことを伝えるのは、主人ではなく、冠者の父母である。つまり冠礼を実践

するなかで醸成されるのは、冠者とその父母を起点にした親族内の尊卑の序列なのであり、主人役の宗子を筆頭と仰いでいる親族の結合ではないのである。冠礼の実質の要が、主人ではなく父母にあることは、冠礼が「必ず父母に無期以上の喪が無くて始めてこれを行うことが出来る」とされていることにもあらわれていよう。喪の有無をとわれるのは父母であって主人役をつとめるべき宗子ではないのである。冠礼において主人たる宗子の重要性は祭礼に比して低いといえよう。

以上、みてきたように、冠礼・昏礼の主人役の規定は、一見下位の小宗が上位の小宗に従属し、統括されていることを示しているようだが、実際は同居している家族を前提としてかかれたものであり、そして、冠礼の場合は、たとえ上位の小宗の宗子が主人役をつとめても、その宗子の下に族人が結集する、という現象は生まれない、ということは明らかになった。この冠礼の規定が、唯一、小宗相互の統属による親族結合をよみとれる可能性があった規定であり、この可能性が消えた以上、『家礼』における小宗法には「継高祖、三従兄弟と宗となる」という、古注疏に示されたような親族結合のための機能は働いておらず、一個一個の小宗の祭祀組織としての独立性が高いことが明らかとなった。

ここに至って、始祖墓祭を契機とする大宗が、始祖から始まる族人を集結しようとするものではないということが見えてくる。

『家礼』で墓祭の対象となる始祖については、「大宗の家、始祖の親が尽きたならば、その主を墓所に蔵め」「若し親の尽きた祖があつて、それが別子であれば…」(36)というように、大宗は継高祖小宗の延長として生じるものとされている。つまり祭っている祖先のうち、古の別子に相当すると考えられる者がおり、その者が高祖以上の祖先となった時、はじめて始祖として墓祭されると考えられる。祠堂の中で祭られている間は、始祖ではなく、高祖であったり、曾祖であったりするはずである。そして一個一個の小宗の祭祀組織としての独立性が高い状況において、下位の小宗の者が上位の小宗のもとに集って祭祀をするという形にはなっていない。このような小宗の延長として大宗が存在する。つまり大宗の宗子が宗人を率いて墓祭するといっても、それは継高祖小宗の宗子の家族という範囲位しか想定されていないということになる。下位の小宗が上位の小宗の祭祀に参加し継高祖小宗の下での親族の結合が行われているのであれば、大宗による親族結合も可能であろう。しかし小宗の延長として大宗が

あるばあい、小宗すら結束していない段階で、大宗が結束することはありえない。すなわち始祖墓祭とは、実体的に言えば継高祖小宗の宗子が行う、俗祭の一つにすぎないのである。

小結

『家礼』の中では宗法の「支子不祭」の原則、すなわち嫡長子による主祭権の継承という機能が存分に働き、祠堂、主祭者、所祭者はすべてこの原理によって決定される。しかしこの「支子不祭」の原則は、さして親族の結合のためには働いていない。庶子の主祭権の否定は、一小宗内部、つまり主として兄弟間においてのみ、嫡長子に対する従属を生んでいるものの、各小宗相互の従属にまでは至っていない。すなわち、親族結合のために、すなわち継高祖小宗や大宗の形成のために、この宗法の支子不祭の原則をとりこんだとはいえないのである。

つまり、宗法の「支子不祭」の原則は、あくまで嫡長子直系の系譜を確立するために、ほぼそれにのみ機能しているのである。『家礼』における宗法の機能は、これに尽きる。

そしてこのように宗法を捉えたとき、『家礼』において、牧野氏が「古くからの伝統にひきづられて唯一宗法が貫徹しなかった」と評された喪礼も、また宗法原理のもとにあるものとして理解することが出来る。

『家礼』喪礼、立喪主の条には「主人は長子を謂う。無ければ長孫が承重する。」とある。牧野氏は宗法＝宗族単位と宗法を理解されたことにより、冠礼のように上位の小宗の宗子が主人をつとめるという規定がないことから、宗法が貫徹しなかったと牧野氏は述べられたわけであるが、しかし朱熹の次の言をみてみよう。「長子が死んでいれば、次子を用い、姪は用いないというのが今の法のようなのである。宗子の法が立てば長子の子を用いる。この法は既に壊れてしまっており、ただ今の法に従うばかりだ」(38)。すなわち長子が喪主をつとめ、長子が亡くなっていれば(次子ではなく)長孫が承重するという規定は、(嫡)長子直系による主祭権ならぬ喪主権の継承をいうもので、これは宗法原理にのっとるものにほかならない。喪礼においても、宗法の「支子不祭」の原理は貫徹していることになる。

以上により、『家礼』において宗法とは、主祭権の嫡長子一子継承の系譜を確立することのみを目的として機能しているものであること、そして宗法の「支子不祭」にもとづく親族の結合とは、ほぼ兄弟間、すなわち一小宗内部にとどまるもので、別の小宗どうしを結合するまでには至ってはいないことが、これで明らかであろう。

五、朱熹の宗法論

朱熹の宗法論も、まずは親族結合の意の有無の検証というところから検討してゆくこととしたい。

朱熹が『文集』『語類』の中で表明されている祭法は、ほぼ程頤説の継承の上にたつものであり、また『家礼』とほとんどかわらない。ただ、先述したように、冬至の始祖祭祀、立春の先祖祭祀については、朱熹は後に僭越と考えて祭祀をやめるに至ったが、墓祭という形であれば始祖の祭祀はできると述べており(1)、かつ程頤の創見にかかる高祖以下の四代の祭祀説の支持はくりかえし表明されているため(2)、大小宗の構造にそう祭祀法となっている。

しかし、『語類』や『文集』のなかに、宗法の名の下に親族を結合することの必要性を説いたり、或いは親族の結合を理想とすることを述べたものは見当たらない。それどころか逆の言説が目につく。

例えば、朱熹には、宗法との関連との下に、累世同居の大家族のありかたについて述べた発言がある。家産を分割せず同居共財の関係を保つことは、人倫の美事として称えられるもので、特に同居が五世以上に互って保った累世同居の大家族は国家による表彰される制度もあった。(3) しかし、朱熹は累世同居の大家族の形成を手放して褒め称えるという立場はとっていない。

朱熹 古は、宗法で南宮と北宮とがあった。つまり財は分けないとしても、爨は別にすべきだ。今、あるいは爨を同じくするのはもとより好い。ただこれでは仲を裂くような者が多くなるし、またかえって齊整ではなくなり、爨を異にするほうがよい。

質問者 陸九淵（子静）の家は百人以上の者が食事をしております。

朱熹 最近彼の書を読んだが、すでに自分で別に家を建てている。つまりおおくの者が落ち着くところがないのだ。・・宋子蜚の説を見ると、広西賀州のある人の家では大門一つを共にし、門の裏には二つの廊がある。これは皆子房で、学舎や僧房に近い。私房に客がやって来れば、飲食は自辦とし、大廳へお客をつれてゆき、尊長にお願いして五たび盞をともにした後、私房に引き返し、別に宴を設ける。このようにすれば宗子の意があり、これも爨を異にしている。説くと

ころによればその族は甚だ大きいようだ。・・・陸子静もはじめは家法を理解しており、齊整であった。諸父は一處で食事をし、諸母は一處で食事をし、諸子は一處でし、諸婦は一處でし、諸孫は一處でし、諸孫は一處でし、卑幼は一處でするのだ。

質問者 父と子は食事を別にすべきなのですか。

朱熹 そのようにすべきだ。父母の食事が終わるのを待つべきで、そのうち退出して食事をするのがよい。

質問者 母に事えるのもそうすべきなのですか。

朱熹 そのようにすべきだ。

質問者 酒宴をするときはどうですか。

朱熹 このときは同じ處で飲食すべきだ。大饗のときは君臣も同座している。(4)

朱熹の冒頭の発言は、『儀礼』喪服子夏伝の「東宮が有り、西宮が有り、南宮が有り、北宮が有る。居は異にするが財産は共有にし、餘があれば宗にもどし、足らなければ宗からとる」(5)に基づく。この経文は家族、ひいては親族の財産の共有による相互扶助のうるわしさを説くには絶好の文章といえよう。しかし朱熹は、そのようにはこの経文を用いたりしなかった。朱熹は、「財産は共有する」ではなく「居は異にする」に基づいて、たとえ一家といえども、親族の尊卑長幼に基づいて居を異にし、親族内の尊卑長幼の別を確立することによって、一家を秩序づけることを主張している。さらには「私門に客が来たときは、飲食は自辦」という方法が「宗子の意がある」と評価されているところをみれば、朱熹においては、その居室の別の主張の強さにひきづられて、経書の意である「財産は共有」という面すら後退させられている観のあることは否めまい。

このような、親族間の尊卑長幼の別を強調する視覚からすれば、親族の結合・親睦などは、あたかもあるべき「別」を阻害する要因にも等しい。朱熹は酒宴の時には同座同食しないのかと聞かれてはじめてそのときは同座すると答えたものの、それは家族としての一体感を醸成し、睦族を果たすためではない。朱熹は酒宴のさいの同座の理由として大饗のときは君臣も同座する、と親族関係の事柄を君臣関係に比している。このような言いからみれば、朱子の考える宗

法の実現は、親族の結合・親睦・相互扶助とは異なる性質をもつものと考えざるを得まい。

朱熹が、累世同居を果たしている同一家族であっても、分けて秩序を確立すべきだと考えたのは、食事をとるときの居室だけではない。祖先祭祀こそがまさしくそれであった。

人家族衆は分かれずに合祭するが、主祭者が叔伯を祭ることができないというような類のばあいには、その嗣子に別に祭らせるべきである。今かりに、曾祖を共通の祖先とする人々が同居している、という場合について述べてみると、従兄弟と再従兄弟とがともに住んでいることになる。祭祀の時は主祭者にすべられ、その他は、或いは子でもその父母を祭ることができなくなる。このように物事をわけずにぼんやりとまとまって一処で祭祀を行うというようなのはだめだ。好い方法は、主祭である嫡孫が一日にその曾祖と祖と父を祭り、その他の子孫は祭りをともにする。次の日に、次位の子孫が自らその祖と父を祭る。また次日、次位の子孫が自らその祖と父を祭る。こうすれば古の宗法の意がある。(6)

ここで、家族内であったとしても祭祀を別に行う場合の例として上げられているのは、曾祖を共通の祖先とする人々が一家として同居共財の関係をたもっている場合である。宗法用語で換言するならば、一家の中に継曾祖小宗の系統に属する人々と継祖小宗の系統に属する人々が二つ、一家として同居しているケースである。

もし、一家として結束を保つことを目指して祭祀の規定を作るのであれば、すべての祖先の神主を一カ所におき、家族が一緒に集って祭るのが最もよい方法であろう。しかし朱熹は、たとえ一家であっても、継曾祖小宗の祭祀と継祖小宗の祭祀はそれぞれ別の日に別々に行うことこそ、古の宗法の意だ、と述べている。たとえ累世同居の家族で、輩行が同じ関係の人間どうしであっても、その祖が嫡長子であったか、次子以下であったかによって属する小宗は別となり、尊卑は別れるのであり、そのことは祭祀を「別」に行うことで表されなければならない、というのが、朱熹の考えなのである。

祭祀の「別」を生むのは、宗法の「支子不祭」の原則、すなわち庶子には主祭権がなく、嫡長子一子によって継承されるという原則である。嫡長子の優位

が確立しなければ、小宗の別つまり嫡系庶系の別は生まれない。この「支子不祭」の原則は、朱熹が繰り返し強調したものであった。

質問者 「支子不祭」についておたずねします。

朱熹 祭るべきではない。

質問者 張載が季父の喪のとき、三度時祀をやめており、かえって弟の張晉父◆に祭らせました。張◆が在官中だったので持喪を専にすることが無かったからです。このようであれば、支子もまた祭れるのではありませんか。

朱熹 これは張載がじゃまだてしているところだ。ただ祭れないだけなのだ。(7)

長子が死んでいる場合、父の喪主には次子をもちい、おいは用いないのが今の法である。宗子の法がたてば、長子の子を用いるのである。この法はすでに壊れており、ただ今の法に従うのみだ。(8)

郭子從 周の制度には大宗の礼があり、適を立てるという義があり、適を立てて後継ぎとしたので、父が長子のために服喪したのであり、其の重さにつりあっていたのです。とすれば今は大宗の礼が廢れており、立適の法も無く、子は各人がそれぞれ後継ぎとなる事が出来るのですから、長子も少子も区別すべきではありません。

朱熹 宗子を立てることが未だできていないといっても、服制は古に従うべきだ。これは「愛礼存羊」の意であって、妄りに改めたりしてはならない。……どうして宗法が廢れているからといって、庶子が皆な父の後継ぎたりえようか。(9)

朱熹は「支子不祭」を強調した。朱熹において「宗法」といえばそれは嫡長子主祭と嫡長子による主祭権の一子継承をさしている。しかし伝統中国社会での現実の家産分割は男子の均等分割であり、長子と次子以下では長幼の序は存在するものの、特に嫡長子のみを祖先の正体をうけた存在とする考え方は現実には働いてはいなかった。とすれば、主祭権は嫡長子から嫡長孫ではなく、嫡長子から次子以下へと移りがちであるのも当然である。朱熹が宗法確立のために、換言すれば父から子へ、嫡長子から嫡長孫へ、という嫡長子直系の系譜を確立

するために、最も必要と考えたのは、兄から弟へ主祭権が兄弟の間で継承されることを阻止することであった。

しかし 朱熹自身、宗法という嫡長子継承原理が現実の親族観念から乖離したものであるゆえに、現実の士大夫がすぐ実践できるものとは考えていなかった。朱熹は宗法の実践主体について次のようにいう。

今臣庶の家で宗を立てる事を求めても難しい。ただ宗室と襲封している孔氏や柴氏とが先ず宗を立てるべきだ。今の孔氏や柴氏の襲封は、全くのところ兄が死ねば弟が継いでいて、今の門番のような者と同じである。重大な誤りだ。(10)

もし今宗法祭祀の礼を知ろうとするなら、上にある者が、まず宗室や世族の家について行い、見本を作って、はじめて下の士大夫に行なわせることが出来る。(11)

これらの発言は、先ずは士大夫や庶人も宗法を実践すべき主体であるという見解を打ち出した点で、まず着目すべきであろう。張載や程頤の段階では宗法がそもそも諸侯の別子の子孫によって形成されるもの、即ち高位高官者のためのものという位置付けから抜け切れていなかった。この点で朱熹は張載や程頤の宗法論からは一歩進んだものといえる。そしてその上で朱熹は「宗室や襲封している孔氏や柴氏が先ず宗を立てよ」というのである。この謂は張載や程頤の述べていたような「大臣の家」「公卿」といった表現とは違った、ある限定的な意味が込められている。

朱熹がいう「宗室や襲封している孔氏や柴氏」とは、一子のみによって継承される封土や爵位などの実態がある者たちということを意味する。つまり士大夫や庶民の場合、家産分割における男子均分を当然としており、一子相伝という観念を支える社会的な基盤が欠如しているために宗法の実践は難しいと考えたのである。宗室や襲封している孔氏や柴氏とは、きわめて特殊な一部の限られた人々であり、そのような特殊な人々から実践をはじめよといわざるをえない親族原理とは、いかに世に受け入れられるのが難しいものであるかを示すものであろう。

司馬光ですら、「支子不祭」を理由に、宗法を『書儀』に導入しなかった。

司馬光は、兄弟のどちらかが任官などにより故郷の家を遠く離れて住むことになった場合、弟は祭祀ができず父祖をおもうことができないというのである。
(12)

この問題について、朱熹は門人・友人たちとの間で繰り返し議論を重ねている。「支子不祭」こそが宗法の原理という朱熹らの立場からは、異居という理由があれば、支子でも祭祀ができるか、という問題は、おそらく宗法を今に行うことができるかどうかの試金石となっていたのであろう。以下の文は、祖先を祭るための形代として「影像」と「祠版」の両者によって祭る司馬光『書儀』での祭祀法に基づき、兄弟が異居した場合、一人が影像をもち、一人が祠版をもって、それぞれ祭祀させるのはどうか、という劉珥の提案に対して、朱熹は以下のように答えている。

影堂についてお尋ねをいただきました。思いますに、古礼では廟に二主はありません。かつてその意をさぐってみたことがありますが、祖考の精神が既に散じており、ここに聚ることを欲したので、二つということができないのでしょう。今は祠版があり、さらに影を使っており、これは二主があることになります。・・・（今においては）宗子のいるところに二主を奉じていく、というのがよいでしょう。おもうに上では祖考の精神をあつめるという義をも失わず、（二主が常にともにあるならば精神は分かれな
い）、下では宗子にその田禄を以て祭祀させ、祖宗はこれをうけることができます。……ただ支子が自ら主祭する祭祀とは、留まって奉祀し、宗子について出て行くことはできないという場合ですが、ご教示いただいた、影を家に留めて、祠版を奉じて行くという方法では、恐らくは精神が分散し、鬼神が安んじるところではないでしょうし、支子が私祭し、上は高祖・曾祖に及ぶというのでは、さらに大宗の正を厳しくする法にはなりません。
(13)

宗子と支子とが、影像と祠版とを分かちもち、祭祀を同時に行うことについては二つの問題が指摘されている。朱熹によれば祭祀とは、死去して拡散した祖先の気が感格することであった。(14)もし同一人物について別々に祭祀を行えば、祖先の気は分散して安んじることができない。かつ、支子が私祭するのは、宗法の原則から逸脱することになる。存在論の上からも、礼の規定の上か

らも、支子の祭祀は認められない。おそらくこれが朱熹の原則的な立場であろう。しかし結局、朱熹は、劉珥の提案に近いかたちで、庶子にも祭祀を認めていくようになる。

父が健在であれば父が主祭し、子は出て仕官すれば祭りはできない。父が没すれば宗子が主祭する。庶子が出て仕官すれば、祭時にはその礼は格を下げるべきで、宗子と同じようにはできない。(15)

祭礼とは極く難しいところである。私がおもうに、神主はただ長子だけが奉祀することができる。官僚となって赴任することになれば、赴任先に神主をもっていく。影像は、諸子がそれぞれ一本をもってゆく。このようにすれば害は無い。(16)

兄弟居を異にしたときは、廟は初めは異にしない。ただ兄が祭り、弟はともに執事するか或いは物的に支援するというふうにするのがよい、と以前見た先輩の説はこのようにあった。しかしお互いが遠く離れているばあいは、兄の家に主を設け、弟は主を立てず、ただ祭祀の時には紙のふだに標記して神位を設け、位ごとに祭り、畢ればこれを焚く。このようにすれば礼の変を得た、ということに似ていよう。(17)

結局、朱熹は、兄弟が異居した場合、弟は格を下げた礼によって祖先を祭れるようにする、という方向で解決を図っている。兄弟が異居していた場合、嫡長子のみが木主で祭り、庶子については、木主ではなく紙あるいは影像、牌子をもちいるならば祭祀を許した。二か所で祭祀を行えば祖先の気が迷うということについては、結局問題にされなくなっていく。これは、朱熹は死は気の拡散と説明する一方で、何故すでに拡散してしまっている祖先の気が祭祀に感じて格ることができるのか、ということについて整合的な説明は結局できなかった(18)ことと関係していよう。

さて、庶子の祭祀を限定つきながら認めるという見解は、張載や程頤にはないものである。しかしこのことは、朱熹の嫡長子優位の主張が張載や程頤より弱いことを意味するものではない。

張載や程頤は、庶子の祭祀の関与のしかたとして「物によって助力する」という選択肢を提示していた。(19)つまり張載や程頤は、実際に庶子は祭祀に参

加できなくても、祭祀について経済的な支援をすればそれでいいという立場に立っていたのである。庶子があくまで主祭権をもたず、宗子に対して経済的支援をするとすれば、宗子は庶子からの支援によってより盛大な祭祀が出来ることになり、宗子の立場はより強固なものとなろう。しかし、その一方で、張載や程頤は、嫡長子が庶人であり、次子以下が官僚となった場合には、庶子が嫡長子に代わって宗子とならなくてはならないと考えていた。(20)つまり張載や程頤の嫡長子優位とは、官位の有無如何で覆るものであった。

朱熹は、張載や程頤の所説である、庶子があくまで祭祀権をもたず、宗子の祭祀に「物によって助力する」という方法も認めている。しかし、官位の有無如何で庶子でも宗子となりうるという見解に支持を表明することは、遂になかった。つまり朱熹の場合は、宗子の地位を次子以下が継承することはありえない。兄が庶人で弟が官僚であっても兄が主祭し、弟は兄に従うことになる。官僚たる弟は、遠く赴任して家をはなれることになってはじめて祭祀がゆるされるけれども、それは遠隔地にいるがゆえであって、官僚であるからではないために、庶人の兄の主祭する祭祀より格を落とした祭祀をすることしかゆるされない。権として庶子に格を落とした祭祀を認めたとしても、庶子が嫡長子にとって変わって宗子となることをあくまでみとめなかった点で、朱熹の嫡長子主義は、張載や程頤より、はるかに強いといってもよからう。

そして「支子不祭」によって嫡庶の別をあらわすのが現実に難しい場合、宗法の意を残すためとして、支子に格下げの祭祀を認めたということは、その主祭権の嫡長子一子継承の主張が、親族結合のためではないということがわかる。支子にも祭祀を認めるということは、宗法が親族を結合できる原理を否定することにはかならない。そのような形で俗と妥協したということは、つまり朱熹の宗法の主張、すなわち嫡長子優位の主張が庶子以下を従属させ、親族を結合するためではなかったということである。そのことは、大宗を形成する鍵である始祖祭祀についての発言に如実にあらわれる。朱熹は、大宗でなくても始祖を祭ってもよいといっている。

古人には始祖があるといっても、大宗の家でだけ祭ったのだ。小宗であれば祭祀は高祖以下に止まるのであるが、しかし三廟、二廟、一廟、寝に祭る、という差があり、尊卑によって礼が殺されているのは、きわめて詳細

で尽くされている。家家がみな始祖を祭れるというのではなかったのである。今法制が立っておらず、家家では自ら俗としている。これらの事がもしにわかに変えることができないのであれば、とりあえずは俗に従うということであり。支子の祭もこのようである。私がおもうところ、宗子の家においてだけ主を立てて祭り、支子はただ牌子を用いる。その形は本主に似ているが前後を判けず、中をくぼませず両穴をあけず、櫛をつくらず、降殺の義に従う。(21)

始祖は大宗の家でなければ祭れないのが原則である。親族結合のために始祖を祭るのであるならば、「支子不祭」を守り、大宗の家でない家々がみな始祖を祭ることを許してはならない。主祭権をもつ人物を一人に限り、そこへの結集を促すことにより親族結合は果たされるからである。しかし朱熹は大宗の家でない家々がみな始祖を祭ることも俗に従うかたちでとりあえず認めている。なぜ朱熹は大宗以外の家で始祖を祭ることを認めたのだろうか。そしてその一方で、何故朱熹は大宗の形成を諦めたかのような発言をしている(22)のだろうか。

朱熹が度々論じていたように、現実には、嫡長子が先に逝去していれば次子以下が父の後を継承したり、兄弟が異居すれば兄弟それぞれが祖先祭祀を行うことを認めざるを得ないような状況にあった。かくも、嫡長子の優位を現実に確立することは難しかったのである。このように現実の親族観念から乖離した祭祀の嫡長子継承を、四世続けることさえ、ほとんど想像も出来ないほど困難なことに違いない。それを、始祖から始めて代々営々と嫡長子継承を实践することなど、想定範囲外のことであった筈である。このような状況下にあっては、大宗の家だけが始祖を祭るなどということは全く非現実的であった。

このような困難にもかかわらず、嫡長子一子継承を実現せよという主張が目指したものは何だろうか。張載のばあい、嫡長子一子による主祭権の継承というありかたを経済面にも押し及ぼし、財産を男子均分による細分化から守る、という現実的な目標も提示されていた。しかし朱熹がこの張載の見解をとりあげて論じたり、支持を表明したりすることはなかった。朱熹は、宗法の実践に必要な理由を「祭祀は宗子の法を用いるべきで、そうしてはじめて乱れがなくなる。でなければ先々必ず処置出来ないことがおきるのだ。」(23)としか語っ

ていない。この発言は朱熹が宗法実践を、家格の継承など現実に直接益をもたらすものと考えていなかったこと、そしてその宗法実践の主張には、親族をあるべき理想の秩序に秩序づけるため、という以外の目的はなかった事を伝えている。すなわち朱熹が宗法復活を主張した目的は、嫡庶の別を確立し、嫡長子による主祭権の継承の系譜を構築するという、あくまで道徳的な領域のものであった。すなわち主祭権の嫡長子一子継承によって何かを目指したのではなく、古の理想たる嫡長子一子継承が世に行われること、ということそれ自体が目的なのである。

そして嫡庶の別、嫡長子による主祭権の継承とは、現実の親族観念と乖離した、古の、経書に記載された規定であったのであるから、朱熹の主張は本質的に原理主義的・復古主義的なものといわざるを得まい。そして、それが現実の家族のありかたと乖離したものであり、実践が困難であることが分かっていたからこそ、宗室や世族から宗法を始めなければならないことも言われたのであるし、また「支子不祭」が不可能な場合、どのようにして嫡庶の別をつければよいかが論じられたのであった。

六、宋代道学の宗法論と蜀学

以上、張載・程頤・朱熹の宗法論および『家礼』における宗法の機能について検証してきた。いずれも、従来の研究でいわれてきたような、親族の結合とはほぼ無関係であったことが知られよう。彼らが宗法復活に求めたのは、親族としての一体感の醸成ではなかった。それは嫡長子一子による主祭権継承の確立であり、そして親族の間に上下尊卑の別を確立し秩序化することであった。それは現今の家族観念とは乖離した原理であったがゆえに、宗法復活の主張とある種原理主義的な主張であったといわざるをえない。

張載－程頤－朱熹という宗法論の展開を要約するなら、四小宗の形への親族の構造化と、道徳的色彩の濃化の進展、といえよう。張載は、宗法の名の下に嫡長子の優位と嫡長子一子継承を主張したが、それは、道徳的な目的だけではなく嫡長子に優位を付与することにより、家産の均分相続等から家を守り、家格を保持継承していこうとする目的もあった。そして四小宗という形については説き及んでいない。その一方、程頤は、どちらかといえば嫡長子一子継承

をめざすといよりは、親族全体に着目していた。四小宗の構造を実現しうる高祖以下の四代の祭祀説をはじめて説いたのも程頤である。そして程頤は親族内部に尊卑長幼の序を確立し、親族を秩序化することを主張したのである。朱熹の場合は、ある意味で両者を総合する形で、程頤の四代祭祀説の下で、嫡長子一子継承がよりいっそう強く主張された。張載や程頤にはあった、庶子が官位を得れば宗子となれるという解釈も姿を消した。そして、嫡長子優位による家産の細分化対策などの現実的な目的は、程頤に至って著しく退潮し、朱熹に至ってほぼ姿を消したのであった。

道学系統の所論において、特に張載や朱熹の場合、宗法といえばそのまま嫡長子一子継承を意味していた。しかしこのような理解だけが、宋代における宗法論のすべてではなかったことは、付言しておかねばならない。蘇洵（1009-1066）は古の、宗法が行われていた理想状況を次のように述べる。

古は諸侯は国を世々にし、卿大夫は家を世々にした。死者には廟があり、生者には宗があって、継承されていったのである。それで百世たってもたがいに忘れるなどということはなかった。・・・その族人はたがいに服喪し、死喪、嫁娶のようなことがあれば知らせあうことを絶やさなかったのも、勢として、お互いが親族であること忘れなかったのである。（24）

蘇洵は宗法に親族間に親族としての情を保ち続ける機能があると述べて、評価するのである。そして蘇洵は自族、蘇氏の族譜を小宗法にもとづいて編纂している。蘇洵は高祖を共通の祖先とする範囲の族人についてだけ、すなわち継高祖小宗の範囲に属する親族だけを記載した。蘇洵は記載する族人を継高祖小宗内の者に限った理由を、それより遠い人々は親が尽きているためとし、「譜というのは親のために作るものである」と表明し、かつ次のように語っている。

ああ、私の譜を観る者は、孝弟の心が油然而として生じることができるのである。情は親にあらわれ、親は服にあらわれる。服は衰に始まり、緦麻に至り、無服に至る。服が無ければ親が尽き、親が尽きれば情は尽きる。情が尽きれば喜事があっても祝わず、亡くなっても弔わない。喜事があっても祝わず、亡くなっても弔わないのであれば、他人である。私が互いに他人同士と見なしている者も、はじめは兄弟であったのだ。兄弟も、始めは

一人の身であった。悲しいことだ。一人の身が分かれて他人に至る、これが私が譜を作った理由である。その意というのは、分かれて他人に至るといのは勢であり、勢とは、自分ではいかんともしがたいものである。幸いにしてまだ他人に至っていないので、これを忽ちにして忘れるということがないようにすることができるのである。(24)

ここで、蘇洵が族譜を作成した理由は親族内に親族としての情を高めるためとされ、また継高祖小宗の範囲以上の親族、即ち五服の範囲外の親族は全くの他人であると述べられている。つまり彼が小宗法を用いたさいの力点は、親親の情を高めるべき継高祖小宗以内の親族か、それ以外の他人か、の峻別にある。それに対して、尊卑上下の別や族内での親疎の別については、その指摘はあるもののそこに焦点があるわけではない。

蘇洵の親族の結集のための法としての宗法理解は、その大宗の理解についても通じている。蘇洵は 小宗の法を用いるべきだとしているものの、「譜の変容をあらわすため」として「大宗譜法」を書いているが、それは次のようなものである。

別子

一世 別子之適子甲

庶子乙

二世 甲之適子丙

庶子丁

乙之適子戊

庶子己

三世 丙之適子庚

庶子辛

丁之適子壬

庶子癸

戊之適子子

庶子丑

己之適子寅

庶子卯 (25)

ここでは、確かに嫡子か庶子かについての記載はされているものの、嫡子も庶子も、嫡系の者も庶系の者も、同格同列に記されており、誰が嫡長子直系の大宗の宗子なのか、一見して分かるという図になっていない。蘇洵は大宗の法を「その父子を別にして、その兄弟を合するものである」と述べているが、確かにこの譜で強調されるのは、兄弟、従兄弟など、親族間の横の世代の結束であり、嫡長子の優位と嫡長子直系の系譜はその中であって埋没している。

このような、宗法を親族の和睦のための装置と考え、嫡長子優位と嫡長子直系の系譜へ関心を払わないというありかたは、蘇洵の子で唐宋八大家の一人、蘇軾にも濃厚に引き継がれている。彼は古の小宗を行うべきことを主張してつぎのようにいう。

今天下で族を重んじていないのは、族があっても宗がないからである。族があっても宗がないのであれば、族は合することはできない。族が合することができなければ、親睦をはかろうとしてもよりどころはない。族人がたがいに親しまなければ、祖先を忘れてしまう。今の世の公卿・大臣・賢人・君子の子孫が古のように久しく家を世世にできないのは、族が散じてその祖先を忘れるからである。ゆえに、小宗を復して、族人にたがいを率いさせ、その宗子を尊ばせるに如くはない。宗子が死ねば服を加え、犯せばその服で坐す。貧賤を軽んぜず、富貴もたかぶったりしない、冠婚は必ず告げ、喪葬には必ず赴く。これは難しいことではない。今の良民の家、士大夫の族も孝弟相親の心がないわけではないが、族に宗子がいなかったら、これを糾率することはなく、勢いとして相親しむことはできないのだ。

(26)

この文章においても、宗法とは、宗子のもとに親族が集結し親睦するため法という理解がしめされている。宗法が嫡長子継承を原理としていることやその復活の困難性については問題にされていない。道学系統において濃厚だった族内の上下尊卑の秩序についての関心はみられない。古注疏において、族内の上下の秩序に重点がおかれていた「収」族、「合」族という語もここでは単なる親族の結合の意味と化している。

そして、親族が結束をはかる儀礼としては冠婚喪葬しかあげられておらず、祭祀について言及がない。宗法に基づく儀礼として祭祀に触れれば「支子不祭」

が問題となってこざるを得ないから、慎重に避けられたのかもしれない。

蘇洵の編纂した蘇氏族譜は近世譜の祖として、後世の族譜序にしばしば言及される存在であった。そして中国史上屈指の文学者・蘇軾が、宗法を宗子のもとでの親族の結集と親睦の法として論じた以上、彼らの見解も、道学系統の所論と並んで後世大きな影響力をもったであろう。親族結合のための宗法という見解は、張載・程頤・朱熹らの道学の系統ではなく蜀学で主張されたものであったのである。

2 明代における宗法論

一、丘濬の宗法論

はじめに

丘濬（1419?~1495）。広東の海南島、瓊山県の出身。景泰五年の進士で、景泰、天順、成化、弘治の四朝に仕え、官は礼部尚書兼文淵閣大学士、戸部尚書兼武英殿学士まで昇った大官であり、またその大著『大学衍義補』で知られる、著名な朱子学者である。彼の著作には朱熹『家礼』の一種の注釈書ともいうべき『家礼儀節』八巻がある。『家礼儀節』は明代中期以降の出版ブームによって、オリジナルの『家礼』のテキストよりはるかに広く普及し、明代の坊刻竄乱の中で、表紙には『朱子家礼』『文公家礼』とあっても、中身は『家礼儀節』であるというような書も多く刷られた程である。『家礼』普及の最大の功労者を一人挙げるとするならば、それは丘濬にほかならない。

『家礼儀節』について、小島毅氏は「『家礼』そのままの形では明代に多くの人士が実践するのは困難と判断して、一部簡略化をほどこすとともに、より具体的な所作に関する記述を挿入して実践の用に供する目的で作られた」(1)ものと述べられ、またイーブリー氏は、『家礼儀節』が実践に便利であったのは、大幅に儀文を増補しかつ儀礼を行うにあたり「起立」「拜」等と一々について号令をかける礼生という役をおくことにより、礼を行う当事者が複雑な儀礼すべてを覚えていなくても儀礼を行えるようにしたことであると述べている。(2)

両氏の紹介は要を得ていよう。しかし、両氏の研究においては、朱子学を奉じていた丘濬が、『家礼』の規定のどの部分を問題と考え、何を実践不可能として変更したのか、そして現実に合うように礼を改編した結果、どのような儀礼が生まれたのか、ということについてまでは及んでいない。それは両氏ともに、丘濬の『家礼儀節』の出現を、明代における『家礼』の普及と実践への動きの一つと位置付けられていることによろう。小島氏は、丘濬の『家礼』改訂の内容について、「時代に応じた「所損益」であり、制度上の変更であって綱常には何ら変更は加えない以上、『家礼』そのものや『儀礼』の価値規範を

損なう行為ではない」と述べられ、かつ改定の内容を「個別的に、たとえば冠礼の時に用意する祭器は何か、参列するのは誰々か、どういう順序でどういう動作を行うか」等などといった、朝代ごとにかわってしかるべき「所損益」の文章制度であり、「不変の三綱五常」ではないと述べられた。

小島氏の所論によれば、丘濬『家礼儀節』における『家礼』の改訂は、さしたる重要性をもたないもののようである。確かに、『家礼儀節』中で、祭器や服装などの変更は大幅に行われており、それが改訂の主要眼目であったことには違いない。しかし、果たして改訂は礼を盛る器だけに止まっていたのであろうか。すなわち、宗法を丘濬はどのように扱ったのだろうか。宗法の嫡長子主義は、現実の社会習慣から乖離したものであることは、前章で述べてきたとおりである。実践を志向して『家礼』を改訂するのであれば、宗法の嫡長子原則は何らかの変更を迫られよう。宗法は『家礼』全編を貫く家族親族の根幹原理だったのであり、もしこの原理が放擲されたならば、その改訂が「『家礼』そのものの価値規範を損なう行為ではない」とは言えまい。

丘濬『家礼儀節』と『家礼』の比較検討の作業は、牧野巽氏に少々言及があるのを除けば、なされたことはない。本章は、丘濬の宗法観を『大学衍義補』もあわせ参考にしつつ『家礼』との比較のもとに考察するものである。

*

*

*

丘濬は『家礼儀説』を著作した動機について、序に次のように記している。

私は辺境の地で生まれたのだが、若いときから礼学に志をもっており、天下の文献があるところには、この礼を必ずや家々で行っていて、人はこれを習っているのだと思っていた。しかし故郷から北へ出て、中央の朝廷に出仕するに及んで、その後、世にこの礼をおこなっている者は少ないらしいことを知った。何故行われていないのかをたずねてみると、みな、「礼文が深奥なので、行うのが易しくないからです」と答えた。それで、自らのおろかさをも考えず、ひそかに『文公家礼』の本注を取り、簡単な儀節をつくり、浅近の言にあらため、人が分かりやすく行うことができるようにし、窮郷浅学の士とわかちあおうとするものである。もし通都鉅邑の明

經学古の士であれば、自ら文公全書を調べ、さらにここから古の『儀礼』進むべきであろう。(3)

ここにおいて、『家礼儀節』の方針が、『家礼』の礼の規定を簡単にし、かつやさしく書き改めて、より実践をしやすいものにすることであり、そしてあたうるかぎりはこちらに止まらずさらに朱熹の著作を読み、古礼へ進むことを期待する、という丘濬の立場が表明されている。この言は実は『家礼儀節』の構成をいいあらわしたものである。

丘濬は『家礼』の本文については、変更は加えていない。これが『家礼儀節』は『家礼』の一種の注釈書、といわれる所以であるが、丘濬の『家礼』の簡略化は、その注の部分で発揮されている。すなわち丘濬は『家礼』の注の内容の一部については簡明な文章にあらためたり、あるいはその内容をより具体的な所作を挿入して増補し「儀節」として構成しなおすなどしたが、一部の注の内容については丘濬注には採用されず、各礼の最後尾に「余注」としてまとめて付されることとなった。

余注について、丘濬は「（『家礼』の注は）すべて用いた訳ではないが、礼を行うにあたっての防範輔翼となり得るものなので、以下に総録し、礼を行う者の参考となるようにした」(4)と述べている。本来は『家礼』がそのまま実行されることが理想であるという立場もあり、採用できなかった注の内容を批判するようなことはなく、またなぜ採用できなかったかという理由などについては述べられてはいない。

しかし自身の儀節中に採用したか否か、その対応がはっきり別れるだけに、余注部分とは、序の文章をかりていえば「礼文が深奥なので、行うのが易しくない」と丘濬が判断した部分とみてよかろう。そして「余注」の項の後には、「考証」という章がおかれ、関係する『儀礼』や『礼記』などの文章、及び張載、程頤、司馬光、そして朱熹の語録や文章が、掲載されている。

すなわち『家礼儀節』の一書は、骨子は『家礼』にのっとりつつ、丘濬が実践しやすいようにあらためられた儀文がまず提示され、その後に実践困難とみなされた『家礼』の規定、そして宋儒の所説、經書の規定などを併せ読み、古の礼の理解と実践へ向かうことが出来るように構成されているのである。この構成をもつがゆえに、丘濬が『家礼』のうち何が実践困難と考えたのかをみて

とすることは容易である。

では、『家礼』の根幹原理である宗法を、丘濬はどのようにとり扱ったのだろうか。この点について、嘗て牧野巽氏が、『家礼』と丘濬『家礼儀節』の冠礼と昏礼の主人役の規定を比較されている。

『家礼』の冠礼主人の規定は

主人は冠者の祖父で、自らが継高祖の宗子である者をいう。もし宗子でなければ、必ず継高祖の宗子が主人となる。事情がある場合は、その次の宗子に命じるか、もしくはその父が自ら主人となる。……もし宗子がすでに親を亡くしていて自ら冠するという場合は、自らが主人となる。(5)

であったのに対し、丘濬『家礼儀節』の冠礼における主人規定は

主人は冠者の祖父母、父母、兄弟の家長である者をいう。もし宗子がすでに親を亡くしていて自ら冠する場合は自らが主人となる。(6)

また昏礼の主昏者の規定は

通常、主昏とは婿之祖父、父、および家長である者をいう。宗子自ら昏する場合は、族人の年長者が主昏となる。(7)

とされている。この対比により、牧野巽氏は、『家礼』と『家礼儀節』との相違を宗法主義から家族主義へ、宗族的行事から家族的行事へと変化したもので、丘濬『家礼儀節』は、宗法を採用しなかった司馬光『書儀』の段階に戻っていると述べられた。(8)

しかし、前章において明らかにしたように、『家礼』においても、通常、祠堂での祭祀の参加者は一小宗の宗子の家族、すなわち夫婦とその子孫、或いは兄弟とそれぞれの妻子という範囲にかぎられていた。冠礼は継高祖小宗の宗子が主人をつとめるという規定があるが、それは継高祖小宗の宗子と同居している場合に限られるのであって、それ以外は下位の小宗の宗子や父が主人役をつとめる。結局、『家礼』においても実質、主人役をつとめるのは「祖父、父、兄弟などの家長」ということになる。ただ『家礼儀節』の場合、祖母や母など女性が冠礼の主人役をつとめられると規定されている点で注目されるが、しかしそれを除けば、『家礼』と『家礼儀節』の主人役の規定はほとんどかわらな

い。つまり『家礼儀節』の冠昏の主人役の規定は、宗子という語こそ正面から使われていないものの、その内実は『家礼』とほとんどかわらず、いわば『家礼』の表現を簡明に書き改めてあるに過ぎない。牧野氏の論ぜられるように冠昏の儀礼が宗族的行事から家族的行事に変わったということではないのである。

そして、『家礼儀節』では、冠昏の主人役の規定の中にもみえるように、宗子の語も使われている。『家礼儀節』通礼の「主人晨謁於大門之内」の注にも「主人は宗子で祠堂の祭りを主る者を謂う」と『家礼』の記述がそのまま踏襲されている。では、果たして丘濬は『家礼』の宗法をそのまま継承したのといえるのであろうか。

『家礼』が宗法を根幹原理としていると評価されているのは、祠堂と主祭者たる宗子、所祭の祖先の数が宗法によって規定され、かつ祠堂がすべての儀礼の中心的役割を果たすよう構成されているためである。すなわち宗法の行方をみるためには祠堂と所祭者、主祭者たる宗子の三者の規定こそが検討されねばならない。この三者について規定された通礼、祠堂の項の「為四龕以奉先世神主」の注について、それぞれ全文を引用して比較してみることとする。まずは『家礼』である。

祠堂の内、北に近い一架に四つの龕をつくる。龕ごとになかに一卓を置く。大宗及び継高祖の小宗であれば高祖を西におき、次に曾祖、次に祖、次に父。継曾祖の小宗であれば高祖を祭ることはせず、西の龕一つをあけておく。継祖の小宗であれば曾祖を祭ることはせず、西の龕二つをあけておく。継禰の小宗であれば祖を祭ることはせず、西の龕三つをあけておく。もし大宗で世数が（四代に）満たなければ、その西の龕をあけておく、これは小宗の制と同じである。

神主は皆櫨の中に蔵め、卓の上に南を向けて置く。龕の外には各小簾を垂らし、簾の外には香卓を堂中に設け、香爐香合をその上に置く、両階の間にも香卓を同じように設ける。

嫡長子でなければ父を祭ることはしない。もし嫡長子と同居していれば、死後、その子孫が私室に祠堂を立て、継いだ世数にしたがって龕をつくる。出て異居するのをまって、祠堂の制度を完備する。

もし生きて異居したのであれば、あらかじめその地に祠堂の制度にならっ

た建物を建てて住居とし、死後にそれを祠堂とする。(9)

一方の丘濬の「為四龕以奉先世神主」注は以下の通りである。

高曾祖考の四代について各一龕をつくる。龕の中に櫨を置き、櫨の中に主を蔵める。龕の外には簾を垂らし、一長卓に共にのせる。龕のならばかたは西を上とする。龕の前には各一卓を設けるか、或は共用の一長卓を設ける、西階の間にも一つ香案を設置し、上には香爐香合の類を置く。(10)

一見してわかるように、この項で丘濬が『家礼』注を継承しているのは、祠堂の設備上の内容だけである。祠堂の設備について、丘濬注は『家礼』注より叙述は簡明に書きあらためられているものの、その内容は『家礼』注が継承されており、祠堂の設備の規定で余注に回ったものはない。しかし、宗法に関する規定の一切は、丘濬注には採用されず、「余注」に回されたのである。

この処置とともに、四小宗内部の重層的構造が示されていた、『家礼』冠礼「主人以冠者見于祠堂」注の「冠者の私室に曾祖祖以下の祠堂があれば、おのおのその宗子によって見える」という規定も、もちろん余注にまわされた。

以上により、『家礼儀節』においては、『家礼』本文で規定のされた、高曾祖考の四代祭祀については踏襲してはいるが、しかしその背後にあってそれを支える四小宗の義は実践不可能なものとみなされた、といえよう。程頤にはじまる四代祭祀と四小宗の一体化はここで姿を消している。

また大宗の形成についての記述も、小宗と同様の余注扱いとなった。始祖墓祭による大宗形成について記述された『家礼』通礼、「遷主」の注「大宗の家、始祖の親が尽きれば、その神主を墓に蔵める。大宗はその墓田を主ってその墓祭を奉る。一年に一度宗人を率いて祭祀を行い、百世を経ても改めない」という注も、やはり余注扱いとなったのである。

しかし、最大の焦点は主祭者たる宗子の規定であろう。「嫡長子でなければ主祭権がない」という、宋代道学において最も強調された宗法の規定すら、『家礼儀節』では余注あつかいとなっているのである。

「嫡長子でなければ主祭権がない」、経書の語でいいかえれば「支子不祭」が余注に回されている以上、宗子といってもそれは嫡長子ではないということも許されていたとみなさざるをえない。

とすれば出自が嫡長子直系であろうと、庶系であろうと、嫡子であろうと庶子であろうと、四代の祖先の祭祀ができる可能性がでてくる。ただ、『家礼儀節』では、宗法をとりあえず実践不可能とした立場をしめしているだけに止まり、では、誰が、どのような祖先を祭るべきか、祭ってもよいのか、という『家礼』とは異なる新たな定義が示されているわけではない。しかし、丘濬の主著『大学衍義補』の家礼について論じた巻では、この点についての丘濬の見解を窺うことができる。

私が考えるに、古では宗法が行われていたので、支子自ら祭るという礼はなかった。今の世の人家では兄弟で分家したり官僚となって遠地にいるという者も多く、すべての人が宗子と祭をとともにすることはできない。礼官に勅せられて以下のように制度をさだめられんことを乞うものである。およそ人家の庶子にたいしては、自身が生時に事えたことがある者を祭るのを許す。もし曾祖や祖に生時につかえたことがあるならば、祭るのを許し、つかえていないのであれば、ただ父を祭ることができるだけとする。宗子の家は父祖が財産分けをするさい、かならず一分を祭需とし、そもそもこれがなかったものは皆がともにこれを補うべきである。兄弟で分家したもののについては父を祭るのをゆるさず、祭祀する場合は皆長兄の家で礼をおこなうこととする。これは本を敦くし俗を厚くする一端である。(11)

ここで丘濬は、庶子であっても「生時につかえたことがある」祖先は祭ってよいという認識を示している。嫡長子出自の世代の浅深によって祭れる祖先の代数が決められた『家礼』に対して、重大な変更が求められている。

ただ、朱熹は兄弟で異居した場合、神主でなく牌や紙など格を下げるのであれば、弟に祭祀を認めるという発言を残していた。このばあい弟が何代の祖先まで祭ってよいのかは朱熹は言及していないが、兄さえ祭る資格のない祖先を、弟が祭ることは考えられないので、弟が祭れる代数は兄がいかなる小宗の宗子にあたるかによってきまると考えられていたであろうことが推察される。

しかし丘濬の、生時につかえた祖先については祭れるという規定は、単に兄弟間の弟のみの適用にはとどまらない。たとえば継嗣小宗の宗子たる兄が、祭れるのは父だけであるのに対して、その弟が、生時につかえたことがあるのを

理由に曾祖以下の三代を祭れるというのでは尊卑上下が逆転してしまう。従って、生時につかえた祖先を祭れるという庶子には庶出の嫡子も含まれることになる。さらに祭祀する祖先のかたしろについて、神主ではなく牌にして格を落とすべきかということには言及がされていない以上、庶子も嫡長子と同等に神主で祭れるとみなしていたと考えられる。祭祀権、および祭祀できる祖先の代数やそのかたしろで、祭祀者が嫡子か庶子か、嫡系に属するか庶系に属するかということを表すという礼は、ここに至って姿を消す。

しかしこの文章の後段に至ると、一転して宗法の嫡長子主義を擁護するための方策が二点、主張されている。先ずは、長子に対しては財産分割の際、祭費分として多めの財産をうけさせよという主張である。「一分を祭需とする」という意味は、例えば、兄弟三人で財産を分割する場合、全体を三等分ではなく四等分し、兄弟それぞれ一分ずつとり、残りの一分を祭需として長兄がさらにとる、ということである。兄弟の人数の如何にもよるが、長兄の取り分はかなり多いことになる。(12)そして兄弟が異居の理由が分家の場合については弟は自ら祭らず長兄の主祭する祭祀に従うべきだという主張である。これらは、庶子に対して生時につかえた祖先に対する祭祀権をみとめた前段における主張と、相矛盾している。

この嫡長子主義への対応の矛盾は、もし丘濬が現実の家族のありかたと、それに基づく情に則した祭法を求めた結果と考えれば、両者は実は矛盾しない。兄弟で遠く異居している場合、庶子から祭祀権を全く奪ってしまえば、庶子は祭祀ができず、庶子に対しても祭祀権をみとめざるをえない。しかし全く嫡長子主義を否定してしまえば、人情にそぐわない状況もでてくる。現実社会においては、兄弟間は出来得る限り連帯し、同居共財の関係を維持するべきと考えられていたという。単に異居しているという場合は、兄弟で同居はできていなくても共財の関係は保たれている。しかし分家は家産を分割し、共財の関係を断つことを意味する。そこにさらに庶子の祭祀を認めれば、兄弟間の連帯を回復するよすがはない。また分家は遠く異居したことを即意味しているわけではないので、祭祀を共同に行うことが不可能なわけではない。

つまり、宗法の嫡長子主義は、本来同居同財であるべき兄弟間で、分家を余儀なくされたという状況を抱えた家族にとって、わずかな連帯性の確保のために留保されているとみられよう。しかし、現実において、従兄弟以上との関係

になれば、その連帯はさして期待されないものであったし、祖先に対するかぎり兄弟は同等で、本家分家というありかたが存在しない現実の親族観念と、祭り得る祖先の数が出自の嫡庶によって決定されるような『家礼』の祭祀法とは本来合致しない。そこで、庶子に対して、生事につかえたことのある祖先を祭ることが許されることになる。生きていたときに会ったことのある祖先であれば祭れるという方法も、人としての情に則したものといえよう。

このように、丘濬は、現実の家族のありかたに基づいて、嫡長子主義の実践を諦めつつ、しかし嫡長子主義を兄弟の連帯、結束へ向かう機能に期待をよせるという立場は、次にあげる文章の中からも如実に読み取れる。

宗子の法を行うには、必ず世家より始める。今の世の文臣には世襲という法がない。ただ勲戚と武臣だけは代々継承され、爵禄があるので、この法は断然として行うことができる。現任の文臣や仕官者の家の子孫と、郷里で太族鉅姓と称せられ、自らは士大夫と称している者の場合は、朝廷は宜しく定制を立てるべきである。その家それぞれに譜系をつくらせ、ここに初めて遷ってきた者はだれか、初めて爵を封じられた者はだれかをさだめ、その正嫡一人を推して大宗とし、さらにその中を分別し、高祖を同じくする者たち、その中の一人の最も年長の者を継高祖小宗とし、曾祖を同じくする者たち、その中の一人を継曾祖小宗とし、祖を同じくする者たち、父をともにする者たちはそれぞれ最も年長のもの一人を推して小宗とする。分家して疎遠な者は、一所に集結するのは難しいとはいえ、その一所に聚会する理由は、譜牒につづられているので、粲然と明白である。軍官が襲替されてきた故事の場合は明らかに宗支図に書かれている。さらにこれを明白に文書を作成し、五宗の法のようにする。もし正支が絶嗣となり旁支が入継するような場合は、既に跡目を襲った後で、その名前を後となった正支の下に繋いで大宗を承け、順序に従って生みの父母を承けて小宗となる。このようにすれば、すべて三代の制のようにすることはできないとはいっても、「礼廢羊存」の意なのである。(13)

明代、武官は文官と異なり世襲制であった。勲戚・武官から宗をたてよという丘濬の主張は、朱熹がかつて一子にて継承の社会的基盤をもっていた宗室と襲封している孔氏や柴氏などの家から宗法を実践せよという主張内容を踏まえた

ものといえよう。

しかし丘濬は、朱熹のように、このような一子継承のありかたが士大夫にまで普及されることは期待していない。士大夫における宗法は、族譜上にておこなわれるもの、すなわち正嫡によって後が継がれるということは、族譜上に記して確認されるもので、実際に宗法によって親族を構造化することまでは期待されていない。

また、この宗法にもとづく族譜の記載方法をみても、宗法によって親族間の横のつながりが作られることに力点がある。「分家して疎遠な者は、一所に集結するのは難しいとはいえ、その一所に聚会する理由は、譜牒につづられているので、燦然と明白である」といった文言からは、明らかに親族結合のためのものとしての族譜であり宗法という立場がみてとれる。そして小宗については「高祖を同じくする者たち、その中の一人の最も年長の者を継高祖小宗とし、曾祖を同じくする者たち、その中の一人を継曾祖小宗とし・・・」と記述されている。この記述は、朱熹の宗法論ではとりいれられなかった『礼記』大伝の孔疏「小宗は四、一は継禰、親兄弟と宗となる。二は継祖、同堂兄弟と宗となる。三は継曾祖、再従兄弟と宗となる、四は継高祖、三従兄弟と宗となる」という、親族の横の結集をいったものに近い。

このように、丘濬は親族結合のための法として宗法を評価する。では、親族結合の要となる始祖の祭祀を、丘濬はどのように扱ったのか『家礼儀節』をみてみよう。

『家礼儀節』の中で、丘濬は冬至の初祖の祭祀については、朱熹が後に「僭に似たり」という見解をもって祭らなかったことを紹介し、そのため『家礼』原文をそのまま収録するに止め、自身の儀節を作らなかった。ただし立春の先祖祭祀（初祖以下、高祖以上の祖先の祭祀）については、初祖の祭祀よりは僭越さがより低いため、祭祀も許されるのではないかと述べて儀節をつくっている。

その先祖祭祀の祭祀方法とは、分かっている限りの高祖以上の祖先の牌をならべるか、或いは「始遷祖、或いは起家の祖で、高祖より前の祖先一人を選んで先祖とし」て、これを中心として他の祖先の神主をあわせ祭るか、という方法を取る。(14)すなわち『家礼儀節』において、大宗形成の要となる始祖の祭祀は、冬至の始祖祭祀でも俗祭の始祖墓祭でもなく、立春の先祖祭祀において

なされることとされるのである。

また、その祭祀法も、程頤説や『家礼』の説よりも、親族結合に適した形となっている。程頤の説や、『家礼』での先祖祭祀では、先祖全体を象徴するものとして、男性の祖先と女性の祖先二つの神位を設定するだけであり、そして神位としては冬至の初祖祭祀同様と規定されており、神主は使われず、座布团的なものが使用されていた。すなわち、祭祀をしてもその対象は誰かが礼的に確認されることのない礼となっている。

その一方、『家礼儀節』では神位としては、神主に似せて紙で牌を作り、それに分かる限り祖先の名を書いて作るとされている。これは木製の神主を作らないことで祭祀の格を落としながらも、しかし祖先がどういう人物か個人がきちんと特定される祭法である。

しかし丘濬はこの先祖祭祀により、始遷祖を共通の祖先とする人々を祭祀によって結集しようといっているわけではない。彼はいう。

今考えるに、（先祖祭祀は）同居が四代に止まる人家では、もとより行う必要はない。この祭りは、族を合して居住し、累世、爨を共にしている者のためにある。居を同じくして食べているのに、死者は席を異にして祭るというのでは、人の心を孝享という義にあつめるのは難しいのではないだろうか。立春の日中に先祖の考妣の位を中堂に設け、先祖より下の祖先を考を左に、妣を右に、二列にわけてならべ、毎年一回行えば、累世にわたり分家してない者が群心を◆聚し、衆志を総撰し、悠久に宗を敬い、族を睦じくすることができるだろう。(15)

萃

ここでは、先祖祭祀によって親族の心を一つにし睦族をはかるという目的は謳われている。しかしその実践主体は、すでに累世同居が四世以上にわたり、親族の共通の祖先が高祖より上の世代の祖先になってしまった大家族とされている。累世同居が四代以上になるという家族は極めてまれなことであろうし、親族の結合をはかるためであるなら、すでに分家している親族の家々を結束し統合する方策が語られるべきであろう。何ゆえ、丘濬が先祖の祭祀を累世同居の家族に限ったのか、その理由は彼自身語っていない。

そもそも経書において始祖を廟で祭祀することは士庶に許された祭祀ではなかったため、全面的に発揚するのはやはり憚られたということもあろう。しかし本

来僭越な始祖祭祀を、四世以上の累世同居の家族にかぎり先祖祭祀をみとめた丘濬の立場とは、現実の家のありかたにあわせて祭祀法を規定したということでもあり、その姿勢は庶子に祭祀権を認めていったことにも通じている。

小結

丘濬は、祭祀法は現実の家族の在り方にあわせて、実行しやすくすべきだという立場をとっていた。その結果、宗法の嫡長子主義については、現実の親族観念から乖離しているために、実行せずともよいという立場をとっていた。このような改変が、朱熹の批判者の手によってではなく、『家礼』普及の最大の功労者たる朱子学者によってなされたことは、宗法の嫡長子主義が如何に現実から遊離し実践不可能なものであったかを示すものであろう。

しかし、丘濬は宗法の主祭権の嫡長子継承をさせる一方で、親族の結合の原理としては宗法に期待していた。宗法では嫡長子主義こそが親族結合の原理である以上、並立はできないはずなのであるが、それは族譜という虚構の中であれば可能なことであった。このような、嫡長子主義については批判しつつ、しかし親族結合については評価するという立場は、丘濬だけの特徴ではない。この両者の主張が、明代の宗法論の基調をなしていく。節を改めて論じたい。

二、宗法の嫡長子主義と親族結合

(一) 嫡長子主義に対する批判

張載や程頤の宗法論は、朱子学を学ぼうとする初学者が必ず手にする『近思録』にも収められた。また『家礼』は、明初『性理大全』に全文採録され、正統性を認められ、国家の手によっても広められることになる。成化年間の礼部侍郎・程敏政は「我が文廟は性理諸書を頒布し、臣人に嘉恵し、しかる後家礼は天下に行われること二、三十年来、卿大夫の家は稍意を礼に垂れ、士庶の間にもまた聞くあり」(16)とその『家礼』の広がりを書いている。朱子学の広がりとともに、宗法復活を理想とする見解もまた広がって行くことになる。

しかし、その一方で経書にたちかえりつつ、宗法復活を不可能とする主張もまたしばしば提示されていたのである。まず元末明初の文人、胡翰(1307-1381)の宗法論をみてみよう。胡翰の文集『胡仲子集』に「与許門諸友論宗法」という一文があり、『四庫提要』では『胡仲子集』を評するなかで、「・・・宗法論の諸篇もまた経術に湛深で、儒理が精究されている」と評価している。

国の卿大夫で公族出身でないものがあるかについては、おもうに未だ言及がない。士庶人のことについてもまたほぼ記載されてはいない。故に後世の宗法を言うものは、ただ卿大夫の采地が有るものとして礼だとしている。しかし、礼には固より士庶人には宗が無いとは言っていない。もし大夫があるいは廃されて士庶人になったものが有れば、その宗法はまたそれに随って廃すのか、それともそうでないのだろうか。もし士庶人が升って卿大夫となる者があれば、法において宗をたつのがよろしかろう。しかし族の適子がこの者を宗とするという道があるのだろうか。それとも自らが後世に宗となるのだろうか。「曾子問いて曰く、宗子士たり、庶子大夫たらば、その祭祀はこれ如何、孔子曰く、上牲をもって宗子の家で祭る」とあるが、ここでいっている宗子とは、卿大夫の世継ぎの嫡子なのだろうか。卿大夫の世継ぎの嫡子でなく士の世継ぎの嫡子の場合、その兄弟が卿大夫となったとしても、適士が宗子となっていいいのだろうか。・・・後世宗法は行われていないが、宋儒は往々にして小宗の法をたてようとし、今の士庶人

の家の祭祀では宗子の法を用いるものがある。しかしそれはいったい礼の意にかなっているのだろうか。そもそも古の卿大夫の事を、今士庶人が行うのは僭越ではないのだろうか。朱子が家礼を述べたのは、固より志を同じくする士が熟講、勉行をされることを欲したためである。その祭祀の礼において、主人主婦の位がきわめて厳格であるのは固より宗子の法が寓されているからである。もしそうでなくても、処置すべき者があるのではないだろうか。(17)

胡翰は、古で宗法の実践の主体となっていた者の社会的地位については、諸侯の別子を祖とする者すなわち公族以外については明確な記載がないこと、そして社会階層が流動する場合について、経書に何ら規定がないことについて疑問を呈している。そしてその上で嫡庶の別という親族秩序と卿・大夫・士・庶人といった社会的地位の上下とが一致しない場合、親族秩序を優先するのが正しいのか、それとも官位の上下を優先するのが正しいのか、という疑問を提示する。これは、宗法が果たして士庶人が実践すべき道德規範であるのか、そして宋代以後の社会的地位が流動する時代において、宗法が復活し得るべき規範たりうるのか、という宗法復活に当たっての、根本的な疑問を呈したものだといえよう。さらに彼は『家礼』の厳しい嫡長子主義についても、他にも方法があるのではないかと疑念を発するに至っている。

『家礼』に従って祭礼を行っていくなかで、社会的地位の上下と嫡庶による尊卑の不一致に直面することになった者に、賀欽(1437-1510)がいる。賀欽は明初期特有の熱情躬行派の朱子学者の一人であり、彼は実践による修養の一環として、自ら『家礼』にもとづいて祠堂をたて、更に自分の学生にも四時の仲月には『家礼』の時祭の礼文を読ませ、かつ演技もさせて祭祀法を教授するなど、礼の実践に力をいれていた。(18)賀欽は初めはすべて『家礼』を遵守して祭礼を行い、自らは継禰小宗であるため四代を祭祀することはしなかったが、遠く原籍の寧波定海の家書を得たところ、継高祖小宗が貧しく家屋すら持っていないことを知ったため、自身で高祖以下の神主を作って四代を祭ることとし、その旨は本家に知らせた、という。(19)

賀欽は遼東で初めて科挙に合格し官僚となった人物であった。このような榮譽を自らの力で勝ち得たにもかかわらず、彼は父祖が嫡長子ではなかったとい

う理由だけで、祠堂どころか家すら持たない貧困の家族より礼的に下位におかれているのである。もしこの家族が賀欽の近辺に居り、そして賀欽が高祖を祭り祖先を敬う心を遂げようとするならば、この貧困家庭の主祭する祭祀に参加し、彼らの下にしたがわねばならないことになる。さらに、実際宗子として祠堂の制度を備えて祭祀を主祭するには、それなりの経済力も必要であるのに、嫡長子直系の人物であるからとてその力があるわけではない。『家礼』においては、社会的地位の上下については何ら考慮されず、あくまで嫡庶という親族原理のみによって主祭者と所祭者を定められているところに問題は生じているのである。しかし熱情躬行型の朱子学者賀欽は、宗法を批判したりはしていない。

陸容（1436-1494）は、現今においては、社会的地位の上下と嫡庶による尊卑が一致しないために、宗法は復活できないと論じている。

古人が宗法を立てたのは、民の極を立て、民の志を定めるためである。今の人が行うことができないのは、法が立たず明らかに講じられていないということではなく、勢いとして行うことが出来ないのである。

けだし、古は、公卿卿大夫は世禄世官であったので、その法を行うことが出来たのである。今の武職は世禄世官の遺意があるようではあるが、しかし（宗法とは）ただ公侯伯家だけが行うことが出来るものなのである。その他の武職は承襲という事だけについては、支庶は嫡長子の地位を奪うことはないのだが、それは法令があるから維持しているだけである。祠堂での祭礼ということになれば、障害があって実行しがたい。たとえ宗子が世世に官を継承するといっても、その与えられる世禄は月給の食禄だけであり、前代の食邑采地圭田の制度とは比較にならない。だから貧乏で自分で生きて行けず、多くは民家を貸りて住んでおり、ひどい場合は役所や神廟のはなれに身を寄せたりしている。支子たる者をして礼を知り義を畏れさせ、歳時にその家で祭らせようとしても、神主がどこにあるかもわからず、さらには礼を行う地すらないではないか。今の武官で支子の家が富裕で時祭を行える場合、宗子宗婦はその（支子の）家について、*余を饗す ^餼 だけに過ぎない。この勢いとして行われたいのは、武職の場合でもこのようなのである。

文職の家で、宗子が禄仕している場合は、もとより宗法があることを知りうる。しかし一方で、宗子が仕えず、支子が科挙によって出仕した場合は、四品以下の官に任じれば、その父母が封贈出来、二品三品官に任じれば、その祖父母も封贈でき、一品官に任じれば、曾祖父母までを封贈出来る。朝廷の恩典は支子によって祖先に及んでいるのであり、祖宗の気脈は支子と相流通しているのである。冥土と現世との情をはかり、祖先祭祀の礼を推しはかれば、嫡子の地位を奪おうと欲してはいないとはいっても、自ずとやむをえないのだ。この勢いとして行われたいのは文職ではこのようなことである。だから、法が立たず明らかに講じられていないということではなく、勢いとして行うことが出来ないのだ、といったのである。

礼を知る者は、家は必ず宗を立て、宗は必ず譜を立て、宗支を紊乱させない。宗子が微賤といっても支子は富強によって宗子を凌ぐことはできない。このようであれば仁讓は興り、乖争は息み、先王の意を失わないにちかい。(20)

陸容は、現今において庶子に対する嫡長子優位をささえる社会的基盤がないために、宗法は実行不可能だ、と主張する。官職が世襲である武官は、官位をもつといっても俸禄が安いために、さして支子に対して優位性を保つことができるわけではない。文官は官位が世襲されないために、嫡長子が布衣で、庶子が官僚になることもありうるし、さすれば父母への封贈は庶子によって行われるため、祖先の正体は庶子にあることになる。陸容の主張は、官位を世襲する武官たりとも嫡長子継承の実現、すなわち宗法の実践は不可能だという点で、丘濬の所論より、よりその嫡長子批判はつよいといえよう。しかし、陸容は、宗法の実践が難しいことをいっているだけで、今の士庶が嫡長子継承を守り宗法を実践することが理想であるということ自体を否定するものではないことを慎重にも付け加えている。宗法が理想としての地位にはあるけれども、実際のところの実践は難しい、という立場は、丘濬も同様である。実践は困難であっても宗法が実践されることが正しいとする立場には揺らいではない。

しかし、明代中期以降、宗法や祭祀の嫡長子継承復活を理想とすることや宗法を実践しようとする事自体に対して、厳しい批判が提示されていくことになる。そしてそれは、朱子学の心性修養論に異議を申し立てた陽明学を信奉す

る学者たちの中から提起されはじめたのである。

所謂王学右派の重鎮、羅洪先（念庵）（1504-1564）は、全文四千字に及ぶ「宗論」上中下篇を書いて宗法を論じている。（21）そもそもこの文章は、おそらくは嘉靖大礼議に触発されて書かれたもので、宋代の濮議で、英宗の本生の父濮王を皇伯父と呼ぶべきだという主張にたいして論駁するために、「天子が大宗、諸侯が小宗、入って大宗を継いだ者は私親を顧みるを得ないのが、後と為る者の義である」といった宗法の理解の不当を訴える内容である。このような問題意識による著述であるために、その焦点は皇帝と宗法の関係や為後の義にあるのだが、しかし返す刀で現今の士大夫が宗法を実践しようとすることに對する批判ともなっている。

羅洪先は、宗法とは「族人君位に戚戚とするを得」（礼記・大伝）ないために設けられたものであるという以上、「宗法とは公族卿大夫のために設けられたものであり、「諸侯以上には宗法はな」く、従って「庶人以下にも宗法はないということもわかる」と断言した。この見解は皇帝に宗法の規範を当てはめることを批判するものであるが、一方でこれは官位を持たぬ庶人が宗法を行うことの妥当性を否定することでもある。すなわち彼は胡翰が発した疑念について断定を下したことになる。また彼は別の文章で

周礼では比閭族党によって国中の民を聯ねた。もとより一の風俗である。

そしてさらに宗法を卿大夫の家に立てて、その族人を収めた。宗法とは庶民には下らず、この収族の礼は独り君子にのみ行われ、国中が同じくしていたのではないことは明らかである。（22）

とも述べている。宗法を根幹原理とする『家礼』が、すべての階層の人に関わっていたものであったことを想起されたい。羅洪先は、宗法がすべての人が踏み行うべき礼とする朱子学的言説を否定したことになる。

さらには、古において大夫は宗法の実践主体であったとしても、現今の大夫が宗法の実践を行うのは不可能と論じた。

封建は復しえず、学校は復しえず、井田は復し得ず、その行うことができない者は勢である。古は・・諸侯はその国を世々にし、別子は大夫を世々にしていたのだ。ここにおいて三廟を立て、壇[◆]を設けて干祿し、祭のた

めに圭田があり、食のために采邑があり、家老がいて事をおさめ、僕◆や 庫
台輿があつて役に供していた。物が備わつて後礼は厳になり、礼が厳になつて後義は立つ。義がたつて後勢いとして行われ、勢いとして行われて後、法は尽くし得るのである。・・・今の大夫は白屋から身をおこし、尺寸の籍ももたない。・・・定まった位があつて子孫をそだてることができるというのではない。官を辞せば自分の力で生計をたてるので、族類よりたかい礼貌があるわけではない。・・・これが宗法が行うことができない理由の一つである。(23)

彼は宗法の実践不可能性を、古の封建、井田、学校の制度と同列においた。彼によれば宗法は封建の制度とともにあつてこそ機能するもので、封建が行われていない以上、宗法も復し得ないと主張している。宗法は封建の世において宗子に社会的地位と経済的実力が代々継承されていた古代の礼であり、現在は大夫に相当する地位の者であっても世代によって、あるいは一人の身においても階層は上下するために、名実は伴わず、宗法は復活しえないと彼は主張する。羅洪先の宗法論の特徴は、現在において宗法復活をめざすこと、それ自体に対して批判を向けたのである。

以上のように、胡翰、陸容、羅洪先は、宗法がそもそも士庶のための礼ではないことに着目し、或いは宗法の嫡長子主義が封建という社会構造の中でこそ機能したものと位置付け、社会的地位の流動する現今での宗法の嫡長子主義の実践に疑念や批判を放っていた。

しかし、さらに一步ふみこんで、宗法という親族構造そのものの問題性を指摘する人物もでてきた。やはり陽明学者の鄧元錫(1527-1592)である。彼は宗法を論じる際、宗法は復活できないという論拠として、羅洪先の宗法論を長文に互って引用しているが、鄧元錫は羅洪先の言説の内に止まらず、さらに彼独自に宗法の特に「支子不祭」の規定に対する批判を展開している。

『家礼』の一書は文公が初めて進士に挙げられた時、祝孺人の喪に服していたときの作である。そのときは同安の主簿で黄綬に過ぎなかった。さらには家僮によって持ち去られ、公が亡くなつてはじめて出てきたものである。そのため改訂に及んでおらず、すべてが礼に合しているというわけではない。さらに三代の時と今日とでは大変に違つており、三代の礼は時代

にあわせて節文しなければ、どうして今に通用して俗と調和させることができよう。……『家礼』は宗子が主祭して収族し、祭祀は四世に止まっている。今の士大夫の家では、宗子がつねに貴く且つ賢であるならば行える。が、そうではない。宗子は（通常）族属の長であるが、嫡子を継ぐものの世代がやや多く経ることになれば、必ずや曾孫玄孫で宗子となる

ことがでてくる。その

（宗子に従って）祭祀をともしする者は必ず従曾祖父か、従祖父となる。もし宗子に主祭させ、祭祀が四代に止まったら、従曾祖父もしくは従祖父にとっては、自分の祖父もしくは父を祭らないで、宗子たる従曾孫従玄孫の祖もしくは父を祭ることになる。誰がこのようなことを聞き入れるだろうか。このためにその行いがたいことをうれえるのである。……今、支子不祭の文に拘泥して、後の有る者も宗子に主祭させたら、子はその父に事えることができず、非礼である。朱子はその嗣子に別に自祭させるべきだといった。しかし宗法が行うことができないものであることを知らないのである。（24）

先ずは『家礼』の叙述の信頼性に対して疑念が提示される。これはたとえ朱熹の書といえども根拠とするに足らずということになる。人人すべてが踏み行すべき礼として宗法が提示され、広められたのは『家礼』によってであったから、この『家礼』への批判は、宗法は本来万人の為の制度ではないという羅洪先の所論をさらに一步すすめるものといえよう。しかし次に続く「支子不祭」についての批判は、前人未発の内容をもつ。ここで指摘されているのは、傍系に宗子より上の世代の人（おじ等）が生存しているときに起きる問題である。例えば庶子のために主祭権をもたない庶子は、通常は嫡子たる長兄に従って祖先を祭る。しかし主祭権を持つ兄が亡くなり、さらにその子、その孫が亡くなっていくと、この庶子が父を祭る為には、兄の曾孫や玄孫にあたる、はるかに下の世代の者を宗子として仰ぎ、彼の主祭する祭祀に参加するほかなくなり、尊卑が逆転してしまう。さらにこのような卑幼たる宗子主祭の祭祀に参加して父を祭ろうとしたところで、父の位牌は自分の嫡長兄、兄の子、兄の孫といった

者とともに祠堂におさめられており、本来祭るべきでない卑幼の者を祭ることになる反面、自分の祖先については祭れなくなってしまう。宗法では庶子に祭祀権がなく、もし宗子の世代のみが先行して代替わりがすすめば、尊卑の秩序に背く結果が生じ、礼の名によって実は非礼を働いていることになる、というのが鄧元錫の宗法批判である。そして鄧元錫は「支子不祭」を礼ではなく非礼であるとし、あくまでそれを守ろうとするのは、いたずらに「泥」しているにすぎないと主張するに至ったのであった。

さらに、明代随一の経学者、郝敬(1558-1639)に至ると、庶子を格下とする礼それ自体の正しさに対する疑念が向けられた。郝敬は「周礼・儀礼を経とすることができようか。万世常に行われるものを経という。二礼の天下に行われぬこと、今や十に九までとなっている。」(25)と、百世不易の義こそが経であり、周礼・儀礼は経とよべないとするなど、現実に通じていない礼は礼の経とはみなさないという立場をとっていた。また郝敬は「礼とは人情を節するものであり、人情から遠いものではない。」(26)「礼とは情に根付いていなければ、枯槁して生意がなくなる。故に聖人が礼をいうばあい、文を貴ばず情を貴び、礼を行うばあい、礼を貴ばず義を貴んだ」(27)などと、人の情から離れたところに礼はないと主張した。このような立場により、現実と乖離した宗法の嫡長子主義もまた、当然彼の批判の対象になったのである。

およそ礼で常に行うことができないものは礼の経ではない。古に用いられても今では宜しくないものなのに、なお篇に著れているというようなものは、聖人が経を立てた意ではないのである。……官士であれば廟ではその祖に事えることができないこと、そして「支子不祭」、これらは人情ではない。……父が大夫で、子が士庶であれば、廟は改毀すべきとなり、たてたり廃したりすることになり、祖考の席の暖まる暇はない。適子が体を継ぎ、分は固まり尊とされ、庶子を抑圧する法にいたっては、ひとえに大いに偏っている。(28)

郝敬は人情にあわないという一点で、主祭権の嫡長子継承を礼の経ではないと切り捨てた。この立場は、嫡長子主義を原理とし理想とすることそのもののに対する否定である。嫡長子主義が人情に遠いこと、現在行なうことができないという事は前人に言われ続けて来たことではあるが、しかしさらに嫡長子主

義は経の意ではない、との言はきわめて厳しく徹底している。

井上進氏は郝敬の経学に、清朝考証学の学問スタイルの淵源があると述べられた。すなわち郝敬においては「経書は事として辞よりなる書としての性格をより強く担うようになる一方、義は心の問題として事としての経に対して相対的に独立したものとなりつつあった」と。そしてこの立場は陽明学に通じるものではなかったか、と付言された。(29)氏の言にさらに付け加えるとしたら、郝敬は経の義をとらえるにあたって、情を重視し、人情にあわない規定は経ではないといいきった。この立場は陽明心学が、性と情の両者からなる心をそのまま理とし、情から離れたところに理を設定しなかったことをも想起されよう。ともあれ郝敬に至って、嫡長子主義に対する批判は一つの極点をむかえる。

では、嫡長子主義が行うのが困難であれば、祭祀はどのように行われていたのか。明末の思想家、管志道が批判する現実はこのようなものであった。

現在では、兄弟が分居していて父母の喪に遭えば、葬の後、各自が帛で招魂し、霊座に迎え入れ、(兄弟で)分かれてこれに献じ、服があげたらともにこれを火で焼き、(兄弟で)分かれて神主に題して、各自が寝室に祭るという者がいる。(30)

支子不祭すなわち嫡長子の主祭権が確立していないために、分居していれば埋葬の後におこなわれる虞祭は兄弟で別々に行われ、さらにその後の祭祀も別々に神主をつくって別々に行われているというのである。管志道は「古で最も重要で、かつ後世で修めることが出来ない典礼は二つある。尸法と宗法である」と、宗法が全く廃れたものであることを言う一方で、小宗を復活すべきであると説き、「嫡子が有れば嫡長を立てて宗とし・・・嫡子が無ければ庶長を立てて宗とする・・・主喪が主祭し、衆兄弟はみなこれを宗とする」といったありかたを擁護している。しかし一方で、管志道はこのような祭祀法を提案するのである。

兄弟が別の日にそれぞれ祭りを行う。生きていたときに輪番で親を扶養していたのと同じようなものである。……古法には載っていないところだが、今にあっては、義をもって起した礼と言うことが出来よう。宗子が貧しく庶子が富んでいたら、宗子にかわって祭祀を行うのもよかろう。(31)

兄弟が別の日にそれぞれ祭りを行うということは、礼的にいっても兄弟が全

く同等で、あえて主祭者をおかないということである。これはまさしく家産分割における男子均分のありかたに則った祭法である。管志道は宗法は実践すべきだと主張しながらも、かくも宗法の嫡長子主義を解体した礼を「義をもって起」したと称しつつ提示したのであった。

このように、明代において宗法の、嫡長子主義については、様々な立場から批判がなされ、論者によっては宗法復活を理想とすることについても批判がむけられていた。しかし、その一方、現実には、宗法の義に倣うと謳う親族組織が特に明代以降現出していたのである。何ゆえこのようなことが起こっていたのか。節を改めて述べたい。

（二）親族結合の法としての宗法

相互扶助などを目的として親族を結合した宗族組織は、宋代に端緒をみせ、明清期に発展をみせた。もちろんその結集の程度は個々の親族によって差等が大きい。族譜が編纂されるだけに止まるものから、祖先祭祀をともししているもの、あるいはきわめてまれな存在ではあるが大宗族の場合は一族共通の祖先・始遷祖をまつための祠堂や、族産をもったりするものもあった。(32)

このような宗族の親族結集のための装置である、族譜、祠堂、義田のために書かれた序には、「宗法」の語が頻出する。古の理想の時代には宗法が存在しながら、後世廃れてしまったのを嘆いた上で、当該の宗族が族譜を編纂するなり祠堂を立てたりしている行為を宗法の義を復活するものとして褒めたたえるというのが、文章作法上のパターンとなっており、明人の文集を開けば、このような文章は幾らでも見つけることができる。そして、丘濬も述べている。

今の人家は、始遷及び初めて封爵があり仕官起家したものを始祖として、古の別子に準えている。さらにその者を世世に継ぐ長子を古の別を継ぐ者に準え、世々継承して大宗として族人を統括し、始祖、立春の祭、及び墓祭を主祭する。他の子孫は次をもって分けて継高祖、継曾祖、継祖、継禰の小宗としている。(33)

丘濬自身、宗法が、その嫡長子継承のゆえに実践が困難であることも分かっていたし、そして一子継承の基盤をもつ勲籍や武官から実践をはじめなければ

ならない等と説き、宗法を族譜の中の虚構にとどめていた。宋代道学の所論では宗法の義とは嫡長子継承の系譜の確立のことであったはずである。現実に行い得ない筈の宗法が現実に行われているというのはいかなることなのであろうか。

明初随一の文人、方孝孺が「正家」のために自族にむけて書いた「宗儀」をみてることにしよう。「宗儀」は「尊祖」「重譜」「睦族」「広睦」「奉終」「務学」「謹行」「修徳」「体仁」の九首からなり、そして宗法について直接言及があるのが、「睦族」の項である。

井田が廃して天下に善俗はなく、宗法が廃して天下に世家は無い。聖人の立法は万民の心を収め、これを一つに萃める手段であって、治道の極、治功の盛であり、ないがしろにできないものである。一つとなっているところでは、智者は謀を措くところは無く、辨者は説を措くところは無く、勇者は力を措くところは無く、裘に領があるように、あみの綱のように、髪を握るように、◆の◆のように、馬に轡があり、牛に鼻づながあり、操ればひきしまり、ゆるめれば放たれる、招けば集まり、はらえば退く、屈信がなされていくのは、上の令するところで、民は私をまじえることはできなかった。先王の民は後世と大変ちがっていたのではない。……もともとあるものをもって教えたので、善へ向かうこと安となり、わかりやすいものをもって命令したので化に赴くこと極となったのだ。同閭接畝の人は互いに親睦信順し、そして大小の宗法が宗族の間に行われていたのである。百世の宗は百世が宗とし、五世の宗は五世が宗とする。その身を宗とすればその訓えを守り、かりにもはかりごとがあれば皆な宗子の命を受ける。それで悍戾争鬪の風が起きることがなく、大姦魁詐で教令できないというのでなければ、不善の者があったりはしない。故に三代の俗が固より美しかったのではない。治のための具が美しかったので習いもそのようになったのだ。……その具の廃が廃されてすでに久しい。世は便を主として因循して改めるを憚り、才能がある者も遠大な計略には昧く、近功に務めている。わずかな補弊はなされても◆陋で政教の全体には及んでいない。直民心はますます離れ、俗は愈よ散っている。どうしてただ民だけの罪であろうか。君子にまず責任があるのである。私はかつてこれになやんだが、まだ実行することはできず、自分の族人を教化しようと思ったが、族は化

にうつることできなかった。それで譜をつくって明らかにこれを一つに本づけ、始遷祖の祠をつくり、族人の心をつなげようとするのである。今住まいが散っているものが十、百となっており、各自が私を顧みるのは人としての情である。しかしほしいままにその情に溺れ、本を知ることとしめさなければ、紛争して制することができないということになってしまう。今月に一度祠にあつまり、譜の意を告げ、十百がもともと一人の身に出たことを知らせる。人の身の疾病が一枝にあれば、心は煩い、顔は憔悴し、口で呻き、手で撫でる。一人の身が化して十百となったことを思えば、互いに傷つけ合って顧みないのに耐えられようか、危苦にひどく苦しんでいるのを見ながら救わないのに耐えられようか。なぜ一つに合しなくて、お互いに他人とみているのか。故に睦族の法をつくるのである。(34)

この後には族産を設けて、貧しい者、葬式、出産、病気などの折りに資金を融通したり、親族中の一人を医者にして親族の病をみさせ薬物の補助をしたり、という親族間で相互扶助を行おうとする構想が書かれている。

ここでみられる方孝孺の宗法の理解は、朱子学のそれとは全く異なっていることは明瞭であろう。彼は先王の制度を民を一つにまとめ、民を治め教化するための政治の具とし、その前提のもとに宗法を扱っている。そして古に宗法が実地されていた状態として語られるのは、族人が宗子の訓を守り、宗子の命をきき、善なる風俗が行われていたという点である。そしてその状態を作り得た古の制度を賛美し、今その制度を行おうという立場のもとに、始遷祖の祭祀、族譜の編纂、族産の設置、そして親族の相互扶助がうたわれるのである。

ここにおいて宗法は、宗子の主導の下に民である族人を一つにまとめ治める制度として理解されている。そして宗法がそもそも一般民衆のものではなく、諸侯の庶子の子孫によって組織されるものであったことや、嫡長子継承に基づく構造をもっていたことなどは何も問題にされていない。士庶が始遷祖を始祖として祠堂で祭祀することに朱熹が否定的だったことも、問題にされてはいない。この文章が宋代道学の宗法論や、また礼記・大伝の宗法に関する記述などを踏まえたものではないことは明らかであろう。方孝孺がふまえたのは、宗子のもとに親族が集い、親睦することを説いた蘇軾の宗法論であることが推定される。

宗法が単にある人物のもとに族人が一つに結束し親睦の美風があるということだけを意味するものであるならば、それは何処の宗族でも宗法を行っている
と主張できる。明清期の族譜には「宗譜」と題されているものも多い。礼学に
造詣の深かった清初の人汪琬(1624-1690)は、自族の族譜の序で、族譜編纂に
あたり宗といわなかったのは、わが宗をおとしめたのではなく宗法が復活でき
ないものだからであると述べた。(35)この言は、「宗」という語がある親族の
一団にたいする美称として一般に用いられていたことをうかがわせよう。

宗法は宗子のもとに族人を一つにまとめるための、親族結合のための制度で
あるという理解は、実は、宗法復活を不可能とした、羅洪先や鄧元錫も同じで
あった。先に引用した文章といささか重複する部分もあるが羅洪先の謂をもう
いちど見てみよう。

古では・・封建の典が行われていた、このため諸侯はその国を世々にし、
別子は大夫を世々にしていたのだ。ここにおいて三廟を立て、壇◆を設け
干給し、祭のために圭田があり、食のために采邑があり、家老があつてそ
の事をおさめ、僕◆や台輿があつてその役に供していた。物が備わって後
礼は厳になり、礼が厳になって後義は立つ。義がたつて後勢いとして行わ
れ、勢いとして行われて後、法は尽くしえるのである。故にこれを宗子と
名づけ、族人は聴かないということはなく、期功以下の親族は(宗子に)
あえてしたしむことはなかった。名と実が応じていたのである。(36)

陸容であれば、古においては宗子たる嫡長子が庶子に対して優位になってい
た、と主張したところであろう。しかし羅洪先は違う。羅洪先は、古は宗子は
族人たちに対して優位にたっていた、と主張するのである。宗子は身分からいっ
ても、財力からいっても族人に比べて優位にあったからこそ、宗子は族人をお
さめることができ、族人は宗子の命を聞き、傍系の族人は、宗子に対して君主
に対するようになれしたしまなかつた、というのである。ここで示された宗法
が行われている状況のイメージは、方孝孺とほぼ同じである。そして羅洪先は、
宗法復活は不可能としながらも、現在もし宗法に模して一族を維持しようとする
れば、世代の上のもの、年が上のもの、賢いもの、つまりその時々親族の指
導者としてふさわしい者が宗子となるという代替案を提示し、「宗法は変化し
た」と述べている。つまり羅洪先にとっては嫡長子主義の復活が宗法の復活な

のではなく、ある人間の下に族人が集結し治められるという体制の復活こそが、宗法の復活なのである。

鄧元錫も、羅洪先の所論を評価しつつ次のようにのべている。

嫡長子孫が恒に貴かつ賢なる者であって、数世、よく古宗法を修め、収族するといふのであれば、風俗人心にとってよい。不幸にして賤にして不肖な者は恒に多く、これに主祭させて、祭祀を行うのでは耐えられない。族人の賢智なる者にこのような者を宗とさせ、その収族するのをうけいれさせるといふのでは、遠いではなからうか。(37)

ここにおいても、羅洪先と同様、嫡長子が庶子に対してではなく、族人に対して優位性をもたないことが宗法の問題にされており、親族結合のための宗法という理解が前提とした所論となっている。

このような中で、宗法の四小宗の構造を、より親族結合へ向いたものとして解釈したり、あるいは運用しようとする動きも表れている。

明代古文辞の「前七子」の一人として著名な文人、王廷相(1474-1544)は次のように述べている。

『家礼』旧図では「族人一身もて五宗に事う。大宗なければ四小宗に事う」とある。これでは一時に四宗があるということである。宗法においてあわないところがあるのではないか。丘濬は新たに図をつくったが、旧図の遺義にすぎず、ただ諸侯と己身の二條を削去しただけで、小宗については四項をたてている。学者がこれを見ても、にわかには解しがたい。一人の身が一時に四宗に事えるということにみな惑ってしまうのだ。今、考えてみるに、大宗については一條、小宗についてもまたただ一條として、学者にも理解しやすくした。(38)

このように述べた王廷相は、小宗はただ一つしか存在せず、小宗全体が一人の小宗の宗子の下に従うというのがわかりやすい、としてその構造を「大宗小宗図」を書いて図示している。(39) 小宗内の重層的構造がないのであれば、いわば継高祖小宗の宗子のもとに族人がみな集結することになり、小宗もより親族結合には便宜なものとなろう。ただし、王廷相は、このように解釈する理由を「学者にも理解しやすい」としか述べていないが、この点について子細に

論じたのは、羅虞臣（広東順徳の人。嘉靖己丑の進士）である。彼は、「小宗辨」の中で、孔穎達の「族人一身もて四宗に事う」という疏を批判し、小宗とは継高祖のみをさすと主張した。

孔穎達は「族人は一身で四宗に事える、大宗を併せると五である」というが、礼経を調べてみると、もともと四宗という説はないのである。かりに四宗を宗法であるとしたなら、子孫の間に異同をみていることになる。族人が一身で事えるのに、誰に従えばよいのだろうか。これで決して（四宗ということが）ありえないことがわかる。班固は「高祖の後継者を宗とする者が高祖の宗となり、曾祖の後継者を宗とする者は曾祖の宗となり、祖の後継者を宗とする者は祖の宗となり、父の後継者を宗とする者が父の宗となる」といったが、これはもとより臆説である。大宗は世祖によって宗となり、小宗は高祖によって宗となる。族人にはおのおの曾祖・祖・禰があるといっても、高祖からみれば彼らは皆支子なのであり、宗をつくりはしない。宗がつくれるのは、高祖所伝の嫡だけである。宗がどうして四あろうか。或る人は礼経の称している「継禰」「継高祖」とは何の謂かときいた。答えた。これは、その初めについて言えば継禰、その終わりについて言えば継高祖、嫡を伝えること下がって玄孫に及ぶが、上に推せば禰に及ぶ。こうして小宗は備わるのである。・・・・（40）

羅虞臣のいうとおり、経書の経文に四宗の説は経文にはない。あるのは「禰を継ぐ者は小宗となる」と「継高祖を宗とする者は五世にして遷る者なり」で継禰と継高祖の二者だけである。鄭注によれば「高祖と禰、皆継ぐ者あるをもってすれば、曾祖もまた有るなり、すなわち小宗四」ということで四宗の説が生まれている。羅虞臣は「族人が一身で事えるのに、誰に従えばよいのだろうか」という、親族結合上の不具合という現実の実践上の問題によって、注疏を全く無視し、経文によって経文を解釈するという挙にでているのである。このような姿勢は王廷相にも共通しているが、このような経書の読み方こそが、清人から、明学は臆説をほしいままにしたと非難されるところである。しかし、彼らのこのような経書の読みからは、明の礼学が何より実践を貴ぶという姿勢が存在していたことが窺えよう。実践上不適當であつたら注疏は破られる。それは今に行われておらず、そして行えない礼の経文を「礼の経にあらず」と経の位

置から引き下ろした郝敬と同様の心性が、彼らには働いている。

やはり、小宗を親族結合に適したものにしようとした人物に、明末清初の人、陸世儀(1611-1672)がいる。彼は『家祭礼』という祭礼法のマニュアルを作成した。(38)彼の場合は、基本的には『家礼』を踏襲し、四小宗も、主祭権の嫡長子継承も廃されてはいない。しかし陸世儀の『家祭礼』が特徴的であるのは、『家礼』で明確ではなかった下位の小宗の者が上位の小宗の祭祀に参加するということを、明確に規定しているところである。

陸世儀は四時祭にはそれぞれ春分、夏至、秋分、冬至の日を用いるとするが、その当日に祭祀を行うのは継高祖小宗にかぎられる。その翌日に継曾祖の小宗、その翌日に継祖小宗、その翌日に継禰小宗が祭祀を行うとしている。このようにそれぞれの小宗が別々に祭祀を行うことは明示され、四小宗の祭祀が同時に行われるために下位の小宗が上位の小宗の祭祀に参加できなくなるという事態が避けられ、「一身もて四宗に事う」ことを可能にしている。

そして、小宗間の参加をうながす規定や、相互援助の規定も備えられている。祭祀の当日から五日前、祭祀を行うことが宗人に通知され、宗人はこれに応じて物を献じて祭りを助けるとされる。助祭の方法としては「継高主祭、宗人皆物を献じてこれを助ける。一代を祭るべきものは、一代の祭を助け、二代三代を祭るべき者は二代三代の祭を助ける。支子は主祭せず、四代皆助ける。助けないものは処罰される。」とあり、祭祀の対象となる自らの直系親族の代数に応じて助祭が義務づけられている。そして祭りの当日、「質明、宗人集まる」のである。この宗人にも注がつけられ「再従の衆の凡そ至れるは・・」などがあるので、下位の小宗の者が上位の小宗の者の祭祀に参加しているのは明白である。このような手順で、継曾、継祖、継禰の小宗の祭祀が一日づつづらした日取りで行われるのである。

陸世儀のこころみは、『家礼』ではあらわれていなかった、『礼記』大伝の孔穎達の疏「小宗は四、一は継禰、親兄弟と宗となる。二は継祖、同堂兄弟と宗となる。三は継曾祖、再従兄弟と宗となる。四は継高祖、三従兄弟と宗となる」という、宗法の親族結合の機能をより明確にして、機能させることを図ったものと言えよう。

明代の宗法論の理解は、二つあった。一つは、朱熹をはじめとする宋代の道学者が強調したように、宗法を嫡長子の優位と主祭権の嫡長子継承と理解するものである。しかしそのような嫡長子主義が現今の家族観念とあまりに乖離しているために、宗法を復活することについては批判がなされていった。その基調は、嫡長子主義とは、古の封建という社会構造の中でこそ機能したものであり、現今における規範とはなしえない、というものである。

しかしその一方、宗法の嫡長子継承についてはことさらに問題にせず、宗法が宗子のもとに結集される親族結合の原理、として捉える観方が、族譜序などを媒体として流布された。すなわち、宋代における道学系統の所説をふまえた宗法理解と、蘇洵蘇軾の宗法理解の両者が、併存している状況が続いていたのである。そしてその中で、小宗の法をより親族結合に適したものに解釈しようという、いわば両者を統合する動きもでていたのであった。

3、毛奇齡『辨定祭礼通俗譜』における宗法

(一) 毛奇齡の宗法批判

毛奇齡は『辨定祭礼通俗譜』を著作する以前に、『大小宗通釈』という宗法を論じた書を書いている。『大小宗通釈』は、『皇清經解統篇』にも採入された宗法研究書であるが、この『大小宗通釈』の段階で、すでに、現今において宗法を復活をめざす動きへの批判がみえる。本書の前文には「封建が既に廃している以上、（宗法は）もとより棄て置いて、ふたたびかたったりしないべきものである」(1)と、毛奇齡特有の激しい語調で復活を難じている。

このような宗法復活についての厳しい批判の態度は、次作『辨定祭礼通俗譜』でさらに展開されていく。彼はいう

今日は、宗子について言うばあい、阡陌の世をおもわず、井地が郡県に代わったことも問題にせず、国が封ぜられていたことを議論していない。実に夢の中で夢について話しているようなものだ。礼を論ずる学者たちは、必ず宗子が主祭していることをもって礼を知っているとしているが、それは無理矢理にその名を使っているだけで、さまざまに間違っている。(2)

そして毛奇齡はその間違いというものを八条にわたって論じている。この内容は、その第一条では「古の宗子は必ず天子諸侯の第二弟がなり別子と称した。別子とは餘子のことである。今はかえって長支長孫をもって宗子にあてており、長であって次ではなく正であって別ではない」(3)、第二条では「天子諸侯は尊貴で、その兄弟の輩は皆彼らと聯なって親戚としての誼みをむすぶことはできないので、別に宗をつくり、自らで親戚どうしで親しませたのである。今は世家巨閥から白屋にいたるまで、その兄弟はみな戚しているので、かえって宗をたてて戚すれば、だれを疎むべきなのだろうか」(4)などとあるように、古今の相違がそのまま指摘されたもので、宗法が現在復活し得ない理由を古礼との対比とのうちに論じるといった明代的な問題設定がやや希薄な条項もある。しかしそのうちの第七條、第八條の二條の所論は明代ですでに提示されていた論点と共通するものである。その第七條は次の通りである。

古の宗子は皆卿大夫で、それは代々世襲された。重臣の子は常に重臣となる。死んだら後を継ぐからである。邦國をまもる重臣として天子諸侯と本支となる國の柱であった所以である。詩経には「宗子維城、大宗維翰」とある。今は族は邦國ではないのにどんな重臣があろうか。かつ官職が世襲されているわけでもないのに、どうして庶賤が宗族を守るなどということができよう。(5)

宗子とは、封建の世の卿大夫で、重職を世襲しているものに限られ、またそれゆえ族を守り得ていたという議論は、前章でのべてきたように、羅洪先の謂と同じである。そして、第八条には次のようにある。

宗子は卑幼であって族人を統じている。その世代が等しいものには兄弟があり、その一世代上には伯叔父がおり、二世代上には伯叔祖父がおり、三世代四世代上には、伯叔曾高祖父がいる。(長房はただ始祖の子のみが長であるが、一二伝すれば、長であることはできない。だから四世ともに伯氏がいるのである。) これらの人々は皆助祭の列にある。宗子は真ん中に居り、伯叔氏は両がわにおり、宗子が主となり、伯叔氏が助となる。それでだれを祭っているのかといえ、宗子の父祖曾高であり、すべてが伯叔氏が祭るべき者というわけではない。宗子は君でもないのに族を通じ、老幼は嚴然として祭祀を助ける。諸伯叔氏は臣でもないのに嚴然として、通族の老幼をひきい、宗子の親をまつ。尊によって卑を祭り、衆は大であるのに、四小を祭る。これは長上が無い。己れの父祖を祭らずして他人の父祖を祭るのでは、これでは親を無みしている。親を無みし、君を無みし、長上を無みするのでは、三綱が乱れる。(6)

この第八条は、毛奇齡自身、宗法を行った場合の最大の問題と述べているものである。この毛奇齡の主張が、かつて鄧元錫の述べたところの、宗子の直系のみ先に代替わりが進んでしまった場合の尊卑の秩序の逆転という主張が、ほぼ踏襲されたものであることは、一見してわかる。ただし鄧元錫の所論より、毛奇齡の場合では「通族」という語がくりかえし用いられたことにより、(小)宗法では継高祖小宗をの下に一族全体がつどって祭るものである、という理解がより強くあらわれている。継高祖小宗のもとに一族が集うことの強調とは、王廷

相、羅虞臣らによる小宗は継高祖小宗一つしか存在しないという解釈とも呼応するものである。

このように、宗法の復活に対する問題認識については、毛奇齡は明人の議論を継承している。しかし、毛奇齡は、宗法復活を批判して現実に即したありかたを認めよとしたのではなく、経書や過去の経説を博引傍証しつつ、宗法がはらんでいた問題を克服した礼を作ったことであった。その礼が如何なるものであったか、については節を改めて述べて行くこととする。

（二）『辨定祭礼通俗譜』の祭礼法

毛奇齡は、宗法にかわって、祭礼法の根幹となる新たな綱領を二つ提起した。一つは「凡祭必以子」（すべての祭りは必ず子によって行う）、いま一つは「貴貴」（貴いものを貴ぶ）である。前者は宗法批判として最も先鋭的なものであるが、後者は前者に比して祭礼法全般にわたって深い影響を及ぼしており、まずは後者の「貴いものを貴ぶ」に即して彼の提示した祭礼法をみてゆくこととしたい。

「貴いものを貴ぶ」というテーゼは、『家礼』には欠如していた要素であった。『家礼』の場合、地位の差異があらわすのは、わずかに祭祀の時官僚であれば公服を着る、ということしかない。いかに官僚であろうと庶子であれば主祭者たる宗子になることはできず、また祭祀する場所や祭る祖先の代数などの規定も社会的地位の上下とは何ら無関係である。いわば『家礼』とは、社会的地位の流動化する時代において、経書の祭礼法の規定から社会的地位の上下を示す礼をなくし、宗法、すなわち嫡庶という親族秩序を示す礼に一本化をはかるという意向が結実した結果ともいえる。その結果、流動化するものの厳然と存在する社会的地位の上下と嫡庶による尊卑の不一致が生じ、前章でみてきたように、宗法の実践を不可能とする議論が提示されてきたのだった。

つまり「貴いものを貴ぶ」のテーゼのもとに祭礼法を構築するということは、宋学において排除された礼を、根幹にすえようとするものといえる。彼の提示した祭礼法では家族レベルのものと宗族レベルでなされるものと二種類あるが、まずは家族レベルで行われる祭礼法からみていくことにしよう。

まず、祖先祭祀を行う場所について。彼はいう。

古礼で最も重んじたのは、「貴いものを貴ぶ」ということである。故に先祖を祭る礼では、ただ貴者だけが始めて廟をたてられたのである。王制や祭法では、天子七廟、諸侯五、大夫三、適士二、士官師一、庶人父を寢に祭る、といている。その多寡等殺は、皆爵位によって昇降している。これは三代封建の世、世爵世官であって行うことができる。今は貴は長く貴ではなく、賤は長く賤ではない。父は賤で子が貴ければ、子が廟をたてるが、子が貴くても孫が賤であれば、孫はまた廟を毀つことになる。一人についていっても、朝、官にのぼれば朝に立廟し、夕、その爵を奪わねば夕べに毀廟することになる。(7)

社会的地位が流動化する現今では、もはや廟は制度としない。しかし『家礼』のように、社会的地位の差等をあらわす礼のない祠堂をたてるのでは、「貴いものを貴ぶ」という礼の意に反する。そこで、社会的地位が流動化する社会システムにおいて、社会的地位の変動に応じて容易にかつ経済的痛痒を伴わずに、祭礼法が変化できるような工夫がこらされることになる。

祭祀の行う建物を毛奇齡は「家堂」と称した。この「家堂」は『家礼』の祠堂の様に独立した祭祀用の建物ではない。「家屋は通常前堂（前廳）と後室（内堂）の二つの建物からなり、その後室の東の一間の中に祖先の位牌を納め、家堂と呼ぶ」(8)とあるように家堂は実際に住んで生活している家屋の一部に設けられる。なぜ住居で祭祀を行うのか。「古廟は家屋のうちにあり」、「廟制は二層で前堂後室からなり、室はすなわち寢であり、…家屋もまたそのようである」と、古礼における廟と家屋との類似性を指摘したうえで、次のように述べる。

礼では大夫士は廟で祭るが、庶人は寢で祭っている。今は廟制は廃れてしまっているので、古礼によって堂後の室を寢として、庶人にはここで祭らせれば僭越にならない。もしにわかに貴くなれば立廟の制によって前堂で祭る。けだし、卿士以上の祭は、もともと堂と室を兼ねる。主を蔵し、主を設けるのは皆室でなされ、祭るときに前堂に神主を迎える。これが所謂「室事交室、堂事交堂」(9)である。もしその後貴い地位が継げなければ、返って室で祭る。これなら廟を建てたり毀ちたりする必要がない。……古

にももたらず、今にももたらず、人人が行え、戸戸が倣える。これが良法である。(10)

この方法は、『家礼』の祠堂のように祭祀専用の独立した建物を建てる必要がないため、『家礼』よりも実践がしやすく、かつ地位の上下にも簡単に対応しつつ、貴たる地位を発揚することができるものとなっている。さらに貴者で金銭的余裕があれば、廟としてではなく「別に後室をひらく」という名目で、祭祀専用の建物を建てることも認めている。

この家堂内で祭祀されるのは、父、祖、曾祖、および高祖、始祖、直系の遠い祖先で功績のあった者（不◆祖）と規定されている。(11) 示北

「貴いものを貴ぶ」のテーゼの論拠となった「天子七廟、諸侯五・・・」という制限廟制の規定によれば、士庶であれば父だけしか祭れない。毛奇齡も、そのことに言及しさらに士庶が始祖や高祖以下といった祖先を祭祀するのは本来「罪戾」であると強調してはいる。そして何故士庶であっても父祖曾祖の三代が祭れるのか、毛奇齡は詩経尚書などを引用するものの、さして説得的ではない。(12)程朱学批判の急先鋒であった毛奇齡が、「追遠孝先のみは過厚を嫌わない」として程頤の四代祭祀説についても「その説は経ならずと雖も、意ははなはだよい」と評価せざるをえない状態であった。(13)かつて郝敬は支子不祭と並べて官士が廟で祖を祭れないという経書の規定を情ではない（つまり郝敬にとっては経とみなせない）と批判していたが(14)、このような批判さえでいた以上、毛奇齡も経書に根拠はなくても、ある程度複数の祭祀をすることを認めざるをえなかったのであろう。

しかし身分の如何をとわず「祭」ができる祖先を三代はとどめられ、高祖以上の祖先の祭祀については「貴いものを貴ぶ」というテーゼが、その祭祀法によって生かされている。

祖先の神位として、父、祖、曾祖の三代については、神主をつくり、高祖、示北始祖、不◆祖については牌がつくと規定された。牌は掲示板のような体裁をしたもので、神主に比べて格がおとされている。さらに神主は◇に納められて、◆の中に安置されるのであるが、牌の場合は◇は使用せず、さらに格が落とすことが規定されている。(12)つまり本来祭り得るのは三代までであって、それ以上の祖先は本来祭れる身分ではないことが祭法によって示されている。そして

て、高祖・始祖の祭祀法について、彼は次のようにいう。

現在の出仕で、三公から監司まではかえって諸侯より貴い。大夫であっても、先祖をまつるということは厚いことを崇ぶのであるから、始祖の一祭も分でなくはない。ただ一主を設ければ、庶人が貴を侵すきらいがあるし、位を設しなれば、（昇官黜官のたびに）主を立てたり毀ちたりすることになり面倒である。それで高祖の一牌始祖の一牌を設けて一室におさめ、薦礼をしておき、後に貴者が出現して祭祀できるのを待つことにする。

(15)

すなわち経書の制限を越えた遠祖が祭祀できる理由は、将来これらを祭り得る地位に昇る可能性が全くないわけではないという現今の社会システムに求められている。もしこれらの地位に立ったときに、突然神主を作ったり或いはその地位を失って突如神主を毀ちたりするのは好ましくない、そのため、その地位をまだ得ていないうちは、神主ではなく牌で、祭でなく薦で、祭祀しておくとするのである。薦とは、祭より格をおとした祭祀である。祭の場合は、祭るさい◆から祭祀するかたしろを出し、そなえものに牲をもちいるが、薦の場合は、◆から祭祀するかたしろは出さず、そなえものにも牲はもちいない。(16)

以上のように、毛奇齡は「追遠孝先」の意を害さないよう、「貴いものを貴ぶ」というテーゼを、祭祀する祖先の多寡ではなく祭祀法を変化させることによってあらわした。官僚といっても「諸侯五、大夫三、適士二、官師一」と古礼にあるように、官位によって祭祀に差等がある。彼は官位を三段階に分け、それによって祭祀が上祭・中祭下祭の三段階に分けた。

下祭――族内には庶人しかいない、あるいは古の士・官師に該当する者しかいない場合。父祖曾祖の三代のみが「祭」、高祖・始祖・不祧祖は「薦」となる。

中祭――古の大夫に該当する者がいる場合。父、祖、曾祖、高祖、始祖を「祭」、不祧祖は「薦」。

上祭――古の公諸侯伯子男に該当する者がいる場合。すべての先祖を「祭」。

(17)

このように、祭祀の格が官位によって決定されとなれば、嫡長子であるからといって、主祭者に甘んじることは出来なくなる。主祭者の規定においても、

この「貴いものを貴ぶ」原理は、当然つらぬかれる。

今、三代を祭る者は、長子を主祭者とする。しかし諸子の中にする者がい
れば、その者が摂主となり、長者の後に位するが、神主に◆し、◆◆する。
裸ただ◆◆のみに主となるのは、祭が三代に止まるかぎり、長子は賤とい
てももともと祭れるのであり、貴が微かなものであるから親を敵としない
高人のである。もし祭が高祖始祖に及ぶのであれば、子に大夫に相当するもの
がいれば主祭することができる。…これは長子が祭れるものではないから
である。(18)

すなわち士官師に相当する場合は摂主（主祭代理者）という立場で主祭でき、
高級官僚となれば正式に長子にかわって主祭者となれる。さらに彼は主祭者の
嫡長子主義について次のように批判している。

封建の世は、天子諸侯卿大夫はただ嫡長子はその地位を受け継ぎ、嫡次子
は継承できない。つまり古に嫡を重んじたといわれているのは、実は嫡を
重んじたのではなく貴いものを重んじたのである。もし嫡を重んじたので
あるなら、次嫡母弟はなぜ嫡ではないのか。主祭できないのはただ貴をもっ
てが故なのである。故にみだりに嫡を重んじるというのは冤である。…今
同じ父の子で嫡は必ずしも貴いわけでもなく庶が必ず賤であるわけでもな
いの、どうして嫡庶を論じるのか。……嫡が必ず貴であるわけでもな
く嫡が父の後となるというわけではないのならば、嫡庶を分けることはで
きない。嫡庶で分けず、長幼で分けるべきである。嫡子が長子であれば嫡
が主祭し、庶子が長であれば庶が主祭するのが天倫である。しかし嫡庶の
名はなおあり、先王が嫡を重んじた意をやめてしまうこともできないので
摂主の法を定める。……(19)

彼はこのように述べて、経書に記載された嫡長子による主祭権の継承は、嫡
庶長幼という親族内秩序によるものではなく、「貴いものを貴ぶ」という原理
にもとづくものだを読み替えた。この解釈によって、官僚となれば庶子でも主
祭者となる道が開かれた訳であるが、また同時に、嫡子より妾腹庶子が年長の
場合、庶長子が摂主として主祭するという道も開かれた。伝統中国の現実では、
妻と妾には尊卑の差はあっても、生まれた子は同等であるという認識が一般的

であったという。(20)とすれば兄弟の間にはたらく礼意は長幼の序だけである。嫡子の優位を親族秩序ではなく、社会的地位の保持に基づくと読み替えることは、これら現実の觀念を礼に変える試みだったといえる。

このように宗法の嫡長子主義にかわって「貴いものを貴ぶ」というテーゼを根幹にすえることによって、宗法では嫡長子尊重の故に祭祀権のなかった庶子に対しても、主祭者となり得る道を開いたのであり、ここに宗法の原理の一角が崩されることになった。ここに、嫡庶という尊卑と、社会的地位の不一致という、明代において批判されてきた宗法の嫡長子主義の問題のひとつの局面が、克服された。

しかし、これだけでは、宗法批判としては十全ではない。毛奇齡が宗法の最大の問題としてあげたのは、嫡長子一子による主祭権の継承が、時として上の世代の者たちが庶系であるという理由で下の世代の嫡長子系統の者に随従するという尊卑の逆転を生んでしまうことであった。

この点を克服しようとしたのが、「凡祭必以子」（すべての祭りは必ず子をもって行う）のテーゼであった。

「凡祭必以子」（すべての祭りは必ず子をもって行う）という語は彼の創作であって、古礼に典拠があるものではない。「七廟から一廟まで、ほとんどの廟は減らされていくが、父の廟だけは減ることがない。父を祭るということが重大であるのは明らかである。故に天子諸侯から士官師に至るまで廟があっても無くても、父を祭らないものはない」(21)ということを根拠に、このテーゼは主張され¹⁶⁾。このテーゼは、長子が死去して次子がいる場合、次子が祭祀を主祭することを可能にする。

もし兄弟が異居していたとしても必ず祭りをともにする。父を同じくすることを重んじているのである。同堂兄弟は同居していたとしても、必ず祭を別にする。彼ら自身の父がいるからである。・・・今封建は立っておらず、宗法は明らかにしがたいので、ただ父を同じくする子は共に祭る。一つには父の祭祀を重んじるゆえんであるし、一つには支子不專祭の義ゆえである。孫であって子になった場合とは、主祭者の兄弟の子を謂い、つまりまつられている父の孫である。もしも主祭の兄弟夫婦がみな亡くなれば、この甥が本孫であって子となる。子たるものは父を祭

るべきであるので、考妣の主を立てて分祭し、祖・曾・高祖・始祖について牌を設ける。(22)

この家堂における祭祀に集う親族の範囲は、兄弟（とその妻子）にかぎられ、父を同じくしない者どうしが祭祀をともにすることはない。さらに宗法のように、庶子が主祭権を持たないことが子孫にまで継承されていくこともない。父が次子で主祭者でなかったため、父母が亡くなった折りに祖先の神主が家にならない場合は、父母の神主を作るのと同時に、家堂で祭祀すべき祖先すべて、つまり祖曾祖高祖始祖、すべてについて新たに牌を作ると規定された。主か牌かということで、いささか本家分家といった分があらわされているものの、しかし祭るべきすべての祖先の祭祀が独自に行えるために、一つ一つの祭祀単位の独立性が高く、祭祀を制限して従兄弟間以上の間、宗法用語で換言すれば小宗相互の間に従属性が生じることが排除されている。ひいては伯父が甥に従って祭祀を行わなければならないというような事態は阻止されるのである。

このような形で、毛奇齡は宗子の嫡長子一子継承のありかたを批判の上にたった祭祀法を提示しているが、しかしその一方で宗法の「支子不祭」についてはそれが兄弟間にとどまる限り支持し、兄弟はたとえ異居していても、有官者がいない限り、必ず長子に従って共同で祖先の祭祀は行う、と規定している。これは兄弟の間は同居同財が理想とされるが、従兄弟より先の関係になれば、もはや別居して当然という現実の家族のありかたとほぼ一致する。兄弟間にとどまるかぎりにおいては、「支子不祭」がその親族の結合し、ひとつの祭祀グループをつくる力に期待がされている。

以上のように、家堂の祭祀においては、「貴いものを貴ぶ」という綱領が、宗法の嫡長子優位性にとってかわり、かつ「すべての祭祀は子によって行う」という綱領が、宗法の主祭権の嫡長子一子継承にとってかわられた。社会的地位の高いものを貴ぶこと、そして親族間に嫡流庶流の格差をつけないのも、現実の社会に即している。しかしこれらは、たとえば丘濬が庶子の祭祀を求めたときのように、宗法の実践不可能性によって致し方なく現実の俗を認めようという立場から提起されたものではない。古礼にたちかえりつつ、宗法に基づかない礼を、それこそが古礼の義であるとして主張されていったところが、清初の經学者毛奇齡の手腕であろう。

以上が家堂における祭祀であるが、この家堂とは別に、親族単位の祭祀、「宗堂」における冬至の祭祀が設定されている。宗堂は「通族之長支」（一族中の長子）の住む家屋の前堂に設けられ、長支の家の家堂も兼ねたものであり、長房の家の者が子として祭る三主三牌に加えて、冬至の祭祀のための一族の遠祖の牌がおかれるという形をとっている。主祭者には「通族之長支」（一族中の長子）あるいは「長房長孫」（長子長孫）があたる。祭祀の対象は一族中の不祧祖と、祧祖すなわち高祖以上の世代の祖であり、輩行別に設けられた大きな牌に祖先の名前が書き込まれたものが宗堂に安置され、冬至に薦礼が行われる。(23)祭礼ではなく薦礼に格が下げられているのは、この祭祀は本来諸侯以上にのみ許されるものと考えられたためで、一族中に諸侯に比し得る官職を得た者が出現し、その者が主祭となってはじめて祭礼が出来るとされる。(24)

この祭祀内容からみる限り、親族結合の強度はあまり強くはない。家堂の祭祀で始祖をはじめ祭祀すべき祭祀はほぼ全て行えるため、家堂の祭祀単位の独立性が高く、従って宗堂への従属性が少ない。宗堂で祭られるのは、既に祭祀の対象外となった遠い先祖である。明清時代に親族結合を果たした大宗族が、一族共通の祖先である始祖を祭祀していたのに比すれば、その結集度はやや低い。ただし毛奇齡はこのような宗族の祭祀法も一定の支持を表明し『辨定祭礼通俗譜』の中でも参考として紹介しているので、始祖を中心に結束するというありかたを批判し排除しようという立場にいたわけではない。あえて家堂での祭祀の独立性が高い祭祀法を毛奇齡が提示したのは、彼自身を含め、大宗族に属していない大方の人々を対象にしていたからであるのかもしれない。

また、この宗堂の祭祀では貴者の下に結集するという志向がさして鮮明ではない。「貴いものを貴ぶ」原理が適用されるのは、古の諸侯にも比すべき人物の出現というきわめて稀な場合に対してだけであり、単に官僚となっただけでは宗堂の祭祀は主祭できない。宗堂は長支の家の住居の前堂におかれているため、この祭祀場所の規定からいっても、一族の共同による祭祀の実行というより、長支の家の主導により他の族人が参加するという意味合いが強くなるだろう。

そして宗堂の祭祀の主祭者は「通族之長支」「長房長孫」が担うという点が問題である。彼は主祭となる「長支」について次のように述べている。

古の天子諸侯の弟はべつに一宗を立て、祭祀燕饗を主り、合宗収族の法を

なした。所謂宗子である。今はその（宗子の）制はすでに行われておらず、そのうえ長支をもって宗子に代えている。その名実はともに通じていないのだが、ただその礼の意にならい、なお長支と称してその家を使い通祭所を立てて、遠祖をその中に祭るのである。（25）

このように彼は「長支」は直接宗子ではないとはいっているのであるが、しかしさきあげたように、宗法を批判していたおり「今ではかえって長支長孫を宗子にあてている」（26）と述べていたことを考えあわせれば、宗法の長子による一子継承が、宗堂の祭祀の場合は復活しているとみなさざるをえない。そして彼は

宗堂は長支の家にある。長支の子としての祭は家堂と異ならないが、ただ祧主を合祭するという祭だけは、ただ長支長孫のみがこれを主る。これはすなわち宗子収族の遺意である。（27）

とのべて、宗堂の祭祀が「宗子収族の遺意」であるという。彼が祭所を宗堂と名付たのも、それが「合宗の礼を為す」からだといい、また宗堂の祭祀で、一族中の者がともに祖先にそなえた酒醴の下がりを受くのは、「宗子主会族の義」（28）で、それは『周礼』大宗伯の「以飲食之礼、親宗族兄弟」をふまえたものであると言っている。

今まで見てきたように、毛奇齡は、家堂の祭祀において宗法を批判し、新たなテーゼをもって新たな礼を作った。しかしここでは一転して、宗法の名のもとに一族の祭祀を主張している。一族の長房、長支が、一族を率いる社会的地位をもっていないこともあろう。また長支の家が狭くて一族の結集に不適當な場合もあろう。「貴いものを貴ぶ」というテーゼは、家堂の祭祀ではなく、一族中の族人が結集する宗堂の祭祀の時に最も現実として有効に働くであろうに、そのようにはなっていない。このあたりは、羅洪先らの主張とは相いれない。

しかし、毛奇齡のこの立場は、ある意味で明代の宗法論の特徴の延長ともいえよう。宗法の、現実の家族観念と乖離した嫡長子主義について批判をしつつ、しかし親族の結合を謳うためには、嫡長子主義については追求せず宗法の義の復活をいうというありかたは、明代の宗法論と共通するものである。また或いは毛奇齡の反朱子学という経学上の立場に起因するものであったかもしれない。毛奇齡の批判した嫡長子主義は朱熹が主張したところであったし、そして毛奇

齡の支持した親族の結合のための宗法という理解は朱熹においては排除されていたものだったからである。

結

張載・程頤・朱熹の宗法復活の主張は、親族の結合を果たそうとするものではなかった。彼らの関心は、親族の結合ではなく、親族内部の秩序化であった。ことに張載と朱熹の場合は、宗法とは即嫡長子主祭と嫡長子による主祭権の継承をいみしている。

しかしこの主張は、伝統中国における一般的な親族観念から乖離したものであり実践は困難であった。にもかかわらず、彼らが宗法の実践をあえて主張したのは、道学特有の、古に復しようという原理主義にもた姿勢から生じたものであり、たとえ現実の宋代社会において親族を結合しようという動きがあったとしても、それとは関係の無いものであった。

宋代道学者たちの、嫡長子継承を復活させようという言説は、現実の家族観念からはあまりに乖離したものであり、それゆえ明代に至って、実践不可能であるとして厳しい批判が向けられることになる。『家礼』の一種の注釈書『家礼儀節』という場においてさえ、丘濬はその嫡長子主義を実践不可能として、儀文から外したのであった。

その一方、明代で流布していたのは、宋代、蘇洵・蘇軾が提示していた宗法の理解であった。宗法を宗子のもとに族人が集う、親族結合の言説とし、嫡長子継承についてはあえて問わないという蘇洵蘇軾らの宗法理解は、明代、族譜序などを媒体に広がって行く。以上二つの流れの中で、宗法を親族結合に利するように解釈しようという動きもではじめていた。

嫡長子主義に対する批判と、親族の結合に対する支持。この二つの明人の所説を受け継ぎつつ作られたのが毛奇齡『辨定祭礼通俗譜』であった。毛奇齡は古礼にたちかえり、「貴いものを貴ぶ」「すべての祭りは子によって行う」ということこそ古礼の義であるとして、宗法の嫡長子主祭と嫡長子一子継承を粉碎した。しかし一方で親族結合のためとして、一族の長支長孫によって主祭される宗堂の祭祀を設定し、宗法の遺義とうたい、長支長孫の継承によって一族の祭祀が主祭されることについては何ら問題にしなかった。この一見矛盾した

立場は、明代における二つの宗法論をうけたものといえようし、また毛奇齡の反朱子学という経学上の立場に起因するものであったかもしれない。

はじめに

問：寡婦は理において娶るべきではないようですが、如何でしょうか。

答：そうだ。娶るということは、身に配すということだ。もし節を失った者をめとって身に配するなら、これは自分が節を失ったことになる。

問：寡婦が貧窮して頼るものもないと言う場合は、再嫁できますか。

答：これは後世、餓えて死ぬのを怕れたので、この説があるのだ。しかし、餓死は極めて小さいことで、失節は極めて大きいことだ。(1)

ここで弟子の問いに答えて再嫁を批判する見解を述べているのは、宋代道学を創始した一人、程頤である。(この発言を以下「程頤発言」と表記する。)そして程頤の後をうけて道学を大成した朱熹は、「程頤発言」を『近思録』等に収録して世に広め、さらに「程頤発言」を論拠に実際に或る寡婦に対して守節を勧めたことがある。明清時代には再嫁を恥じる風潮や、寡婦へ貞節を強要する事象が広くみられ、その結果様々な「悲劇」が生じた。毛奇齡が「禁室女守志殉死文」で批判したような、未婚の女性が死んだ婚約者のために節を守って殉死する、といったこともその一つであろう。そしてそれは程朱学の影響・浸透に伴うものと解されるのが、今までの通例であった。(2)

しかし近年の研究では、寡婦の守節という現象の生じた原因を、程朱学の影響・浸透のみに帰してはいない。寡婦をとりまく社会的経済的環境や寡婦自身の積極的選択に注目するなど、多角的な分析がなされている。(3)そしてその変化に呼応するかのように「程頤発言」を断罪するのではなく、時代相の下に理解しようという動きも生まれている。

近年、小島毅氏は「一見女性差別に思われる事象を、当時の思想的・社会的文脈の中で実際にどういう意義を帯びていたのかを正確にみきわめることが重要である」と提言された。そして氏は、「程頤発言」を、程頤や朱熹の家礼に関する礼説の中に位置付けることによって、女性差別から脱却した全く新たな解釈を提示されたのであった。(4)

小島氏の、一見女性差別に見える事象を思想的・社会的文脈へ位置付けよう

という提言には、私も深く共感するものであり、本稿もこの提言への一つの試みに他ならない。しかし氏によって既に検討を経た「程頤発言」を、なお今回取り上げることにした理由は、二つある。一つは小島氏の当該論文は婚礼廟見礼の分析を中核とするものであり、「程頤発言」解釈は、本来その周縁に属するにすぎないこともあってか、十分な裏付けを提示しつつ提起されたものではなく、いささか検証の必要があると考えたためである。そして、いまひとつの理由は、「程頤発言」を位置付けるべき「社会的文脈」として、宋代当時再婚が広く行われていたという社会的慣習を、今回新たにとりあげてみたいと考えたためである。宋代では、再嫁の事例は高位高官の家庭から一般庶民に至るまで幅広く見られ、再嫁を忌む考えは宋代当時普及したものではなく、道学者のいう規範と現実の間には乖離があるということがすでに明らかにされている。(5)すなわち「程頤発言」とは、再嫁が広く行われているという宋代の「社会的文脈」の正しい理解を阻害する存在ともいえるものなのである。しかし程朱学こそは、宋代に勃興し、宋代の空気を吸って生まれた学問ではなかったか。次なる課題は、彼らの主張が、再嫁が行われているという現実といかなる関係があったのかを明らかにすることであると考ええる。

以上の見地から、本稿では小島氏の「程頤発言」解釈を検証した上で、程頤や朱熹の再嫁批判の言説を「思想的文脈」に新たに位置付け、そしてそれが再嫁が広く行なわれているという「社会的文脈」と如何なる関係を持つのか、を明らかにしようとするものである。

(一) 程頤・朱熹の再嫁をめぐる礼説—小島氏の所論を手掛かりに—

1 男性の再婚に対する程頤の批判について

小島氏の「程頤発言」解釈は三点からなっている。先ず第一点目について検討しよう。氏は以下のように述べられる。「程頤は女性だけでなく男性の再婚についても批判的であった。『人が夫婦の契りを結ぶとき、どちらかが死んだら再婚するなどと約束しておくだろうか？生涯添い遂げようと誓うではないか』（『河南程氏遺書』卷二二下—三五条）。普通の男が再婚するのは、両親の世話や家事のことなどやむを得ない事情がある場合だというのが彼の主張である。

この条を上記の問題の一条（「程頤発言」のこと。引用者注）と併せて読むならば、程頤の再婚批判は女性の貞節のみを要求したものでなく、本来夫婦の契りは男女どちらも一生に一度きりのものだという考えに基づいていることがわかる」。この様に、氏は女性に貞節を求める「程頤発言」と男性への再婚批判とを等置された。そのため程頤が女性のみならず、能う限りは男性にも貞節を要求していたという理解もできる叙述となっている。この叙述からは、かつて魯迅は「多妻主義の男性に女性の貞節を称揚する資格があるのか」と、旧道德からの女性の解放を訴えていたことが想起されよう。(6)しかし果たして程朱学に、魯迅の批判をかわし得る様な男性の貞節という主張があったといえるのだろうか。氏がその根拠として引用された程頤の発言の全文を見てみよう。

（傍線部が小島氏の引用部分）

大夫以上には再娶の礼は無い。およそ、人が夫婦となるときに、一人が先に死んだら、一人は再娶し、一人は再嫁するなどと約束するだろうか？ただ終身夫婦であると約束するではないか。ただ大夫以下はやむをえず再娶する者がある。おもうに両親につかえ、あるいは家を取りしきるだけのためである。大夫以上、諸侯、天子に至っては、自ずと嬪妃があり祀礼に供し得る。これが再娶を許されない理由である。(7)

ここにおいて、確かに程頤は古礼の中から「結婚は一度きり」という規範をくみとっていることは確認できる。しかしその規範は、大夫以上、諸侯天子に限定されるものであることも、また確認できよう。この規範が成立している最大の理由は、天子や諸侯には「自ずと嬪妃があ」るから、即ち第二夫人以下複数の女性を既に娶っていて、正妻の代役を果たせる女性が既に存在しているからなのである。そのため大夫以下の者で妻を亡くし父母の奉養や家政に必要な女手を欠く場合、再娶は許されるということになる。

すなわちここで程頤のいう男性の不再娶とは、正妻を二度娶ることはしないが、それには妾等妻以外の女性の存在を前提とするというものである。これでは男性に貞節を求めているとはみなしがたく、女性へ貞節を要求する「程頤発言」と等置するのはいささか無理があるといわざるを得まい。

ただし、妾など複数の女性の存在を前提とせず、女性の不再嫁と等置した形で男性の不再娶を主張した人もいた。張載は次のようにいう。

（妻を夫の傍らにつけて）葬り、祭る際、至理の極みという立場から論じるならば一人だけをつけるべきである。夫婦の道において、結婚当初にあたって再婚を約したりしない。夫はただ一度だけ娶るべきで、妻は一度だけ嫁すべきだ。今妻は夫が死ねば再嫁すべきでないのは、天地の大義にもひとしいのに、夫はどうして再娶できよう。しかし何が重大かを考えれば、親を養い家を継ぎ祭祀を継続することを無みすることはできないので、再娶の理があるのだ。しかし葬り祭る際、たとえ（夫婦は）葬る穴や祭祀するつくえを同じくするとはいっても、人情でたとえれば、一室のなかにどうして二妻を容れられよう。義によって判断し、先に娶った者を（夫に）つけるべきで、継妻は別の所で行なえばいい。（8）

張載の所論は、女性の不再嫁と同様に男性の不再娶は「至理」であると明言し、程頤の様に身分の尊卑や既に娶った女性の存在といった条件をつけていない点で刮目に値しよう。とはいえ、張載も程頤同様家の継承という現実の前には再娶は認めざるをえない。ここに、「至理」としての不再娶と、現実的に認めざるをえない「理」としての再娶という二つの矛盾する規範が生じ、この二者を折衷する必要が生ずる。そこで張載は、たとえ再娶し結果的に妻を二人もつことになったとしても、夫の傍らにつけて葬り、祭祀を受けられる妻は先妻一人に限るという形で解決をはかっている。

程頤にも再娶した場合の妻の祭祀法についての言及がある。程頤は、後継ぎとなる男子を産んだ妻の方だけを祭祀すると規定しており（9）、先妻を祭るとする張載とは少々異なるが、再娶した場合でも祭祀する妻は一名に限るという点では両者の見解は同じである。

このような祭祀法をとれば、祭祀の上では男性が再娶した事実はなかったように糊塗できる。しかし、妻側からすれば、先妻にせよ継妻にせよ、正妻の礼をもって嫁ぎ、生涯一人の夫にのみ仕えたにもかかわらず、正規な妻として祭祀されない場合が生じることになってしまう。つまり、張載・程頤の男性の再娶批判とは、礼において再娶の事実はなかったかのように隠蔽し、結果的に複数所有することになった妻達の間を序列付ける機能しか果たしていないのである。彼らに男性も不再娶こそが正しいという観念があったにせよ、その観念は、

家の維持継承という「大事」の前にあっては、あらたな女性への抑圧を生んでいくことになったのである。

以上が程頤及び張載の男性の再娶観であるが、朱熹のそれは彼らとは些か趣を殊にしている。「大夫以上に再娶の礼は無い」という古礼について朱熹は次のように解釈する。

天子諸侯は再娶しない、后妃を亡くしても、ただ一娶につき、十二人の女、九人の女を上には推している。魯、齊はこの法を破って再娶したのだ。大夫は三人を娶り、士は二人を娶るので、却って再娶出来る。(10)

朱熹は、天子諸侯に再娶の礼がない理由としては既に娶った女性が多数いることだけをあげており、結婚は一度きりといった、男性への貞節の要求とも受け取られるような発言はしていない。朱熹の見方では、士大夫も再娶出来るのであり、その理由は妻の死後女手が無いからではなく、少ないからであった。朱熹の謂では、たとえ正妻が死んだ際、すでに他の妾などの女性が家にいたとしても、新たに正妻を娶れることになる。つまり朱熹は古礼の中に士大夫の不再娶を礼とする観念を見取ることにはなかったのである。さらに朱熹は言う。

夫婦の義とは、乾が大で坤が至であるように当然違いがあるのだ。だから生きているときには、夫は妻や妾を得られるが、妻が天とする所（夫）が二人であるのは許されない。いわんや死んで祭る場合は、生きているときの比ではない。横渠の説を推すのは過ちが大きいようだ。唐人の議するところに従うべきだとするのが正しい。(11)

朱熹は、張載に代表される結婚は一度きりという結婚観や、それに基づく妻の祭祀法に同意することはなかった。何故ならそれが男女平等的であるからこそであった。朱熹にとっては、男性にも貞節を求めているが如き礼論は、男女の別という鉄則を犯した誤説であった。女性は一人の男性に仕え、男性は複数の女性を得られる、という男女に違いがある説こそが、朱熹にとっては正しいと考えられたのである。そんな朱熹が支持した再娶した場合の妻の祭祀法とは、唐人の議するところ、すなわち『唐会要』所掲の祭祀法であった。

考えるに、古は◆妾を継妻としたので、嫡妻と並べて祭れなかったのだが、

勝

後世の継妻は礼によって娶ったのであるから、当然正妻なのである。だから唐会要の中には、（正妻と継妻とを）並べて祭る顔魯公の家祭の規定が載せられている。（12）

朱熹は再娶した場合、先妻と後妻を並べる祭祀法に賛意を示し、張載や程頤のようにどちらか一人に限るべきとは考えなかった。朱熹は再娶を礼的に認めたために、再娶した結果、妻を二人持つことになった事を、礼として忌む必要はなかったのである。

以上のように、程頤のいった結婚は男女問わず一度きりという観念は、妾などの女性の存在を前提としたもので、女性に対する貞節を求めた「程頤発言」と並列するのは不適當である。第二夫人以下の存在を前提とせずに男性の不再娶を主張した張載とても、家の継承という現実の前には、その観念の実現は男性の再娶の抑止ではなく、再娶した場合祭祀する妻を一人に限るという方向へ向かわざるをえなかった。さらに朱熹は男性の再娶を礼的に認めており、結婚は男女ともに一度きりという観念に対しては、男女に同じ義を求め男女の別を混乱させているとして批判している。すなわち、結婚は一度きりのものゆえ男女ともに再婚しない、という程頤の言辞に注目することは、程朱学を理解する上では、正鵠を射たものとはいえない。

2 再嫁した寡婦の祭祀法

小島氏の「程頤発言」解釈の第二点目を検討しよう。氏は以下のように述べられる。「宗法制の再建のためには女性を死後どこで祭るかを明瞭にしておかねばならなかった。」「二夫にまみえた場合、……夫二人がそれぞれに自家の祠堂に配偶者を必要とする以上、彼女の位牌は二つの家におかれ、二つの家によって祭られることになってしまう」「まことに困った事態」が生ずる。再嫁しなければ「霊は収まるべきところに収ま」り、「もはや霊は飢えずに済む。」

氏は、女性の霊の収まるべき家が一つに定まり、その霊が安んぜられるために、程頤や朱熹は二つの家で祭られるという困った事態(13)を生む再嫁を批判したと解された。小島氏のこの解釈は、程頤・朱熹の再嫁批判を「餓死事極小」という発言から想起される非人道的なイメージから解き放つものであり、きわ

めて斬新かつ魅力的な提言といえよう。

ただしここで問題となるのは、程頤や朱熹の祭礼論上、「再嫁した女性が二つの家で祭られる困った事態」が果たして生じるかである。実は氏はこの解釈の根拠を示しておられないし、管見の限りでも根拠となるような発言を見いだすことは出来なかった。それが、小島氏自身この解釈については「程頤や朱熹がいたかったのはおそらくこういうことではなかったか」と断定を避けておられる所以であろう。ただし夫が祠堂の中で配偶者を必要とすることについては根拠がある。夫婦の位牌を一对にする規定は、踏襲され続けた祭祀の定法であった。ただし「再嫁した女性が二つの家で祭られる事態」が生じるためには、再嫁して前夫と夫婦の義が絶えても、なおその女性が前夫と対になって祭られる権利を有してはじめて出現する事態である。換言すれば、たとえ夫の死後妻が再嫁しても、前夫との夫婦の義は絶えることがないと考えられたばあいにはこの事態は発生する。程頤や朱熹は亡くなった夫と再嫁していった妻との関係をどのように考えていたのだろうか。以下に検討していくこととするが、程頤はこの問題にかかわる発言を全く残しておらず、勢い検討の材料は朱熹の発言に限られざるをえない。まず次の朱熹と弟子の問答を見てみよう。

林易簡（一之） 長兄が亡くなりましたが、兄嫁には子が無く、喪にも服さず実家の両親のもとへ帰り、ほどなくして実家で亡くなりました。兄嫁は縁が切れており、義はありませんので、兄嫁の位牌は祭祀していません。……

朱熹 兄が生きていたとき兄嫁を離縁してはいない。兄の死後、兄嫁は実家に帰ったとはいっても嫁に行っていないのだから、（義）絶とすることは出来ず、祭祀しないというのは良くない。もしそうしたら弟が自分の手で兄嫁を離縁したことになる。…（14）

林易簡は、夫の死に際して喪にも服さず実家に帰った兄嫁を、兄との夫婦の義は絶えたものとみなした。しかし朱熹は、この兄夫婦を義絶と認めず兄嫁を祭祀すべきだと言っている。その理由は、夫の喪に服さなかったことや実家へ帰ったことを夫婦の義絶の根拠として認めず、寡婦となった妻が再嫁したか否かを唯一の義絶の根拠としたことである。このことから考えれば、朱熹は一旦再嫁すれば夫婦の義は絶え、前夫の家で祭られる権利を有しない、と考えてい

たことは明らかであろう。

ただし、この事例における兄夫婦の間には、彼らを祭祀してくれる子を残してはいなかった。夫婦の関係は義であり絶えることはあるが、母子の関係は天倫であり絶えることはないと考えるのが普通である。前夫との間に子を残していた場合、果たしてその子は再嫁していった母（「嫁母」）を、亡き父と並べて祭祀するだろうか。

次は、ある人が再嫁していった母を引き取って扶養していることに対して朱熹が批判した文章の中の一節である。

私はこのように聞いている。母が嫁して子が従った場合、継父はこの子の為に家門の外に廟を築きその子に祭らせるが、妻は絶対にともにしておこなわない。説く者は、恩情では至親とはいえ、族という点からは已に（義が）絶えており、夫が二となることは出来ないのだ、という。以上からすれば、嫁母は生きて廟に入ることはできず、死して廟にまつられることも出来ず、家で養うことも出来ないのだ。この子たるものはその婦子を率いて、母の家に就いて、或いはその側に住んで養うのならば、礼において節があろう。或る人がいった。「これは母に家がある場合にはこのように言えますが、不幸にして家が無い場合はどうですか」と。室を外に築けばよいのだ。

(15)

朱熹は、実の母とはいえ再嫁してしまえば別の族の者で、その別をわきまえた行動こそが礼に適っていると考えていた。嫁母を扶養する必要があっても、前夫の家に引き取って行うのではなく、再嫁さきの家で行うということで、「別」を明らかにせよというのが朱熹の立場である。嫁母は「生きて廟に入らず、死して祭祀されず」。朱熹が、再嫁した女性は前夫の家で扶養されたり、死後に祭祀がなされてはならないと考えていたことはここに明らかである。

以上のように、前夫との間に子を残すか否かにかかわらず、再嫁すれば前夫との夫婦の義が絶えるため、前夫の家で祭祀されることはないと言朱熹が考えていたことは明らかになった。(16)すなわち朱子学において、小島氏の述べられた様な、前夫と後夫の「二つの家で祭られるという困った事態」などは生じないのである。祠堂で夫婦の位牌を対にして祭るという規定は、死後も現世の夫婦関係が継続するという観念のあらわれであろう。とすれば、住む世界が違う

とはいえ婚姻関係が継続しているにもかかわらず、再嫁するということは、離婚にほぼ匹敵するということになりはしないか。滋賀秀三氏は「祭祀と家産をめぐる、私法上の諸権利の喪失という点においては改嫁も離婚とかわりがない」と述べられた。(17)朱熹の、再嫁した女性は夫婦の義は絶えるため前夫の家で祭られないという考え方は、滋賀氏が析出された「家族法の原理」と軌を一にする。

3 程朱学における宗法

小島氏の解釈の第三点目を掲げておこう。氏は述べられる。「彼ら（程頤と朱熹のこと…引用者注）は現に生きている寡婦の生活をなおざりにしていたわけではない。鰥寡孤独を飢えさせないのが儒教が理想とする政治であった。各宗族がその構成員の家族の面倒を見るというのが朱子学の説く宗法制であり、そのためにも義田・義荘があった」と。

程頤や朱熹は、古の理想の親族制度・宗法を復活するべきだと主張していた。従来の通説では、彼らの宗法復活論は宋代の宗族形成運動と親和的にとらえられ、宗法は親族結合の為のイデオロギーと見なされており(18)、小島氏の宗法理解は通説に則ったものである。氏の見解は、「程頤発言」をもし額面通り受け取って、寡婦は餓死しても節を守るべきだと解釈すると、鰥寡孤独を飢えさせないという儒教の理想と逆行する、ということを示唆するものである。この示唆は「程頤発言」に思想的、社会的文脈に沿った再解釈が必須なことをあらためてしめしたものといえよう。

しかし程頤・朱熹の宗法論の詳細についてはすでに論じたところであるが、一言だけのべておけば、彼らのいう宗法論は、親族の結合による相互扶助といったヨコの連帯をめざすものではなく、嫡長子一子継承の系譜を確立し、親族の間に尊卑上下のタテの序列を確立することをいうものであった。また彼らが義田、義荘等の親族結合による相互扶助を主張したことも、管見の限り、見つけることはできなかった。そのため彼らの宗法の主張は寡婦の生活を支援するものとは機能しえないし、また彼らの著作中には、守節した寡婦の経済的問題について思索した跡はみられない。

以上、小島氏の「程頤発言」の新解釈を三点に互って検討して来た。小島氏の提言は「程頤発言」が思想的社会的文脈に即した再解釈が必須である事を明

確にしたものとして意義深いものであるし、さらに氏が「程頤発言」を位置付けるべき思想的文脈として、礼説を取り上げられたのは独創的である。しかし程朱の礼説の中に「男女等しく」、「女性にたいする靈魂の保護」或いは「親族の結合、相互扶助」といった水平方向の人間関係を見とろうとした氏の理解は、果たして説得性を有していただろうか。氏の解釈を検討する過程で浮かび上がった程朱学の礼説の特徴とは、いずれも名分を重んじ、縦方向の人倫秩序の構築を志向する、それなりの厳しさをもつものではなかっただろうか。氏の新解釈は、残念ながら慎重な吟味を欠いたものと言わざるを得ない。

「程頤発言」をその思想的文脈へ位置付けようとしたのは、実は小島氏が初めてではない。夙に楠本正継氏、島田虔次氏が「程頤発言」を程頤の倫理思想の峻厳さ、その厳しい名教主義の結果としてその倫理思想上に位置付けておられる(19)。章を改めて、私なりにこれら先学（特に島田氏）の見解をも参照しつつ、「程頤発言」の再解釈を試みることにしたい。そして、小島氏が目指された「程頤発言」の「思想的社会的文脈への位置付け」を、私もまた目指したいと考えるものである。

（二）「程頤発言」の位置

本稿冒頭に掲げた「程頤発言」を振り返ってみよう。程頤に質問している弟子は、寡婦を理においては娶るべきではないが、経済的困難がある場合は再嫁出来る、という理解をもっていた風が窺われる。この理解は実は経書の記載を概ね踏まえたものなのである。

『礼記』郊特牲には「ひとたび結婚したなら、終身改めない。だから夫が死んでも嫁にゆかない」と不再嫁守節の原則をいう記述がある。しかしその一方、『儀礼』喪服「継父同居者」の子夏伝には「夫が死に妻が若く、子供が幼く、子に大功の親（生計をともにする者…鄭注）がなければ、妻は子とともに嫁に行く」と、子供をかかえて身寄りがない（それは経済問題に直結しよう）場合は再嫁するという規定が記されているのである。すなわち経書においてさえ、再嫁は全く排除すべき非礼というわけではなかったのである。

この二つの経書の記載を総合すれば、不再嫁守節をただしいありかたとし、再嫁を権（非常の際の止むを得ない手段）として認めているようにも受け取れ

る。しかし唐代に成立した経書解釈のオーソドキシ―たる古注疏は、再嫁を権としてではなく、あくまでただしいありかた、礼の一つとみなしているのである。不再嫁守節の義の典拠でもある詩、柏舟（『詩経』◆風）の序の疏では、
「（寡婦となった）妻は思うに若ければ嫁にいくことが出来るようだ」と述べた上、先揚の『儀礼』喪服子夏伝の記事が引用され、「これは礼の名において嫁にいけるということだ。ただし嫁にいかないという善には及ばない。故に（再嫁しないことを）守義といっているのだ。」と述べられている。この古注疏の記述で注目されるのは、身寄りが無い（すなわち経済的に問題がある）という条件が外され、年齢の若さだけが唯一の条件という、ほぼ無制限に近い形で再嫁が認められていることがまずあげられよう。そして何より注目すべきは、再嫁が礼の名に値する、あくまで正しい行為とされていることである。再嫁は不再嫁守節にはその崇高さの点で及ぶものではないとはいえ、礼の名において許されているという主張は、やはりそれがあるべきあり方の一つとして認識されていることに他ならない。即ち古注疏の立場では、寡婦の再嫁の是非という一つの物事に、レベルを異にするとはいえ二つのあるべきありかたの存在が容認されているのである。

では「程頤発言」をもう一度振り返り、この古注疏の理解をふまえてなされたと仮定して解釈し直してみよう。まず質問者は「理に於いて」つまりあるべきあり方として、寡婦は娶るべきではない、という理解を示し、その理解に対して程頤は賛同している。次に質問者は「貧窮して頼る者もない場合は再嫁できるか」と問うている。上述したように、困窮した場合の再嫁は経書にも規定があり、不再嫁守節には及ばぬとしても、ひとつの正しい身のふりかた、礼として認められており、この質問者の理解はきわめて穏当なものだといえよう。しかし程頤は、条件付きの再嫁を認めるこの理解は後世の説に過ぎず、本来の古の正しい説ではない、という。そしてそれは何故か、何故条件付きの再嫁が正しいありかたとして認められないのか、が次に語られることになる。それは、何が礼か、理かを論じるにあたっては「餓死事極小、失節事極大」、最大の問題は節を失ったかどうかであって、寡婦が餓死しないかどうかは極めて小さな問題にすぎないから、である。

つまり経書と古注疏の理解を下敷きに解釈すれば、この問答は、寡婦の理想の身の処し方が不再嫁守節であることを確認した上で、経済的事由がある場合

の再嫁を、不再嫁守節には及ばずとも正しい身のふりかた、すなわち理、義、礼といった言葉で表現さるべきものの一つとして認められるか、を問題にしたもの、つまりあくまで原理原則とは何かを問うものであると解釈できよう。

以上のように解釈した場合、「程頤発言」を程頤の思想的・社会的文脈へ位置付けることが以下の如く容易になるという利点がある。

「程頤発言」の内容を換言すると、寡婦の身の処し方という一つの物事における理は、ただ一つ、守節不再嫁であり、それ以外の理は認められない、ということであった。これは「一物一理」という彼のテーゼと全く一致する。市川安司氏はこの「一物一理」が、程頤にとって「当然だと言わんばかりの極めて直観的な論法」(20)であると不満さえ表しておられる程、程頤にとっては疑問の余地のないテーゼだった。

程頤思想において理はその中核をなしている。その反面気についての理論整備は不十分であった。朱熹の理気二元論において、気とは理とともにあって働き、理の発現形態を変化させ、あるいは理の発現を阻害する作用をなし、万事万物の相違を生むものである。程頤も気が個別差を生むことを語らぬわけではない。しかし市川氏が既に「伊川の立場は、理気二元の世界を描いて、それによって万事万物の説明を可能ならしめようとしたのではなく、重点はむしろ理の世界にあった」「畢竟するに伊川の学問の焦点は理の究明である。それも晦庵の哲学に見る如き不断に気に対応する理の探求ではなく、事物の間に理を求め、それを実践に移すものであった」(21)と述べられているように、程頤思想の力点は、多様な現実をいかに整合的に説明するか、ではなく、多様な現実のうちにあって、あるべきあり方とは何かを見いだし、それへの実践を説くことにある(22)。島田虔次氏はかつて次のように述べられた。「『天理ナラザレバスナワチ私欲……人欲ナケレバスナワチ皆ナ天理』、このような天理人欲の緊張がはげしい『名教』主義を結果することは容易に想像せられる。有名な『餓死ハ事キワメテ小ナリ、失節ハ事キワメテ大ナリ』というリゴリズムは、ある意味では避けることは出来なかったのである」(23)と。つまり寡婦の再嫁という物事でいえば、程頤の思想的課題は、不再嫁守節があくまで理であることを見いだし、強調してそれへの実践へ誘うことであり、その理想と再嫁している現状との乖離をどうとらえるかを整合的に説明することではなかった。「餓死事極小」という過激な発言で経済的事由による再嫁を理の地位から引き下ろす

一方で、寡婦が生活していく手立てについて思索が及ぶことがなかったのは、程頤の思考があくまで理の提示と強調という、机上の理想論に止まっていることの証しでもあるのではなかろうか。

そして「餓死事極小」などというあまりに過激な発言がなされた理由のひとつは、経済的事由による再嫁が経書に記述されている説であり、「一物一理」という自らの思想的立場を貫くためには、経書の規定を「後世の説」としてその権威を否定しなくてはならなかった故であるとも考えられる。

また彼の過激な発言には、当時再嫁が広く行われていたという「社会的文脈」も、作用していたと考えられる。儒教の不再嫁守節の義は現実に生きてはたっていないはいなかった。宋代当時、経済的に全く問題のない、高位高官の娘や妻も再嫁していた(24)。それには儒教側にも問題があった。経書において経済的事由による再嫁の正当性を認めていることは、必ずしも守節だけが正しいわけではないことを示している。これは守節の義をあいまいにし、無制限に再嫁を認める端緒になりかねない。宋代より優って再嫁が広く行われていたという唐代に成立した古注疏は「寡婦は若ければ再嫁出来る」と、ほぼ無制限に再嫁を認めた解釈を提示していた(25)。再嫁を許容する社会と軌を一にするかのように、守節の義の思想的位置もゆらいでいた。しかし、程頤は何があるべきあり方なのか、それを自らの思索の根本にすえた道学者であった。再嫁が広く行われ、再嫁を許容する言説が流れる中で、守節こそが義であることを明確に示すためには、再嫁を無制限に正当化する論拠となりえる経済的事由による再嫁を義とする観念を否定する必要がある。「餓死事極小」という言辞の過激さは、経書の権威と現実の慣習の両者を敵に回したことから生まれたものであったのだろう。また程頤は「餓死事極小」とまでいっていながら、前述したように寡婦に対する経済的支援策については思索がなかった。これは、程頤の非人道的な道德の押し付けと解されるべきではなかろう。理想の地位をみさだめようという「思想的文脈」からすれば、文脈外の論題であるし、さらには経済的に何も問題のない寡婦たちが次々と再嫁していくという「社会的文脈」の中での発言である以上、節を守れば餓死する状況にありながら守節する寡婦など想定外の存在であり、そのような者の経済的支援策まで思い及ばずとも、当然であろう。

以上のように「程頤発言」の目的は、現実の中で見失われつつあった「たてまえ」「原理」を、再確認し強調することにあつたといえる。そしてその位置

付けは、朱熹の「程頤発言」理解からも裏付けられる。以下に挙げたのは、朱熹が弟子陳師中にあてた手紙である。陳師中の妹の夫、秘書省著作郎鄭鑑（自明）は早逝していた。

…家の事のほうはいかがでしょう。友人の伝えるところでは、御令妹は大変賢いとか。必らずや老人を養い、遺児をいつくしんで、柏舟の詩に謳われた貞節を全うされ得るでしょう。このことは、さらに丞相夫人が奨励し扶植し、成し就げるかにかかっています。もし自明が亡くなって忠臣となり、その妻は生きて節婦となるということになれば、これまた人倫の美事であり、老兄昆仲に計れば、きっと憚ることなく賛成されます。昔伊川先生はかつてこのことを論じ、餓死は事小、失節は事大とされました。世俗からこれを見れば、まことに迂闊で現実離れしています。しかし経を知り理を識る君子からこれを見れば、それがあらためることのできないものであることを知るはずです。いわんや、丞相は一代の元老であられ、名教を範とされておられるのですし、措置に不審なことがあってはなりません。私は辱知を厚くしている以上、義において言わないわけにいかないのです。(26)……

朱熹は「程頤発言」が「現実離れした論であり、かつ「経を知り理を識る君子」からしか支持が期待出来ないものであること、つまり経書の中から得られた理想論であることを明確に認めている。

現実にこの寡婦は再嫁した。再婚相手は、端明殿学士^兼書枢密院事という高位にまで昇りえた羅点（『宋史』卷三九三に列伝）である。再嫁であっても結婚の条件が悪くなっていないことは明らかであろう。さらに夫の功により、妻となったこの女性も「咸安郡夫人」の称号を得た。(27)国家レベルでも再嫁した女性を差別していない。

では、朱熹は現実から遊離していることを認識していながら、何故守節を勧めたのか。それは「丞相は一代の元老であり、名教を範と」しているからと朱熹はいう。丞相とは寡婦の父、陳俊卿をさす。彼は直秘閣主管崇禧觀、尚書右僕射、同中書省門下平章事、兼枢密使にまでのぼり、少師、魏国公をもって致仕したという高官であった。儒教の伝統では、支配とは有徳者による民の教化を意味し、皇帝を補佐する官僚は高い道德性を保持していなくてはならない。つまり朱熹が、世間では通用していない守節という行為を勧めたのは、その寡

婦の父が高位高官という、傑出した道德性を体現して人民を教化すべき立場にあったからこそであった。彼は世間並の道德性の持ち主であってはならず、そしてもちろん娘を守節させても経済的問題は全くない。朱熹が現実的に守節を勧めた相手は、このように世間一般からすれば極めて特殊なケースに相当しているのであり、後述するように、朱熹は守節すれば経済的に困窮する一般女性に無理に守節を勧めてはいない。朱熹が守節した寡婦を経済的に保護をする手立てについて構想がないのも、もっともである。

程頤の後継、楊時は、友人鄭修（字は季常）と次のような問答をかわしている。

季常　・・・天下の習から卓越して、蔽うことができないのは、程正叔（頤）一人だけです。正叔の所言をみると、流俗から脱けようと務めたことはないのに、ただ一箇の道理があって、自然に流俗の中に堕ちることがないのです。

楊時　そのとおりだ。再嫁するな、むしろ餓死しろといったことをみればいい。もし道理がはっきりとわかったというのでなければ、どうしてぬけぬけとこんなことをいうだろうか。（28）

朱熹と同様、楊時も程頤の不再嫁の主張が、現実から遊離した道理にすぎないという認識をはっきりと示している。「程頤発言」は、道学の系譜に属する学者の間でさえ、実際に、すべての女性たちの間で実践されるべきだと考えられてはいなかったのである。

（三）理想と現実との間

程頤の思想的課題は、不再嫁守節こそが唯一の原理であり理想であり、そしてたてまえであることをあらためて示すことにあった。しかし現実には再嫁が広く行われており、場合によっては再嫁しなければ立ち行かない場合もある。実際になされた再嫁に対する彼らの反応は、不再嫁守節を原理原則とする思想的立場からだけでは理解することは出来ない。

程頤は自らの親戚に再嫁した女性が二人おり、それぞれに対する見方は違っている。まずは甥の妻が再嫁したケースである。

章氏の子と明道の子は王氏の婿である。明道の子が死んで、その妻を章が娶ったのである。先生は言った。「生きていたときには親友であったのに、死んだら其の妻を娶る者がどこにいるんだ」。他日、王氏が贈り物をして来たが、すべてうけとりを拒否した。章氏はその子に会おうとしたが、先生は言った。「母と子の間の道は絶たれることは無いが、しかし君はその父の罪人なのだぞ。」(29)

程頤は再嫁に怒っている。ただその怒りの矛先は、再嫁していった当の寡婦よりは、亡き甥のかつての妻を奪い去った、甥の友人であった男に対して向けられている。つまり程頤の怒りは、どちらかといえば冥界にいる甥の感情の代弁として発せられたという性格が強く、道学者として冷静に何が理かを判断した結果という印象は受けない。(30)しかしこの事件は「程頤発言」と共通性を有する。この事件における程頤の怒りが再嫁先の男性に対してであるのと同様に、「程頤発言」の第一段は直接寡婦の再嫁を問題にしているのではなく、寡婦を娶る男性側の行為の是非を問題にしたものである。この共通性は、甥妻の再嫁という、程頤にとって極めて不愉快な事件が、痛烈に再嫁を批判した「程頤発言」がなされる契機となった可能性を示している。

程頤は、このように再嫁に対する怒りをみせる反面、再嫁を認めた場合もある。以下の文は『近思録』に採録されていることで有名な、彼自身の父母を讃えた文章の一節である。

伯母劉氏は寡婦暮しをしており、父は伯母の生活の面倒を見ること、至れりつくせりだった。伯母の娘の夫が死ぬと、父はその娘をつれて帰り、その子を教養すること、自分の子や甥と同じであった。その後、父の姉の娘が寡婦となり、父は姉が悲しみにくれるのをおそれ、その娘を連れかえって、再嫁させた。当時父の官位は低く薄給だったが、己れに打ち克って義をおこなったので、人々は、これはなかなか出来ることではないと思ったものだった。(31)

程頤は自らの父がめいを再嫁させたことを親戚に助力した義行として描いている。しかし「程頤発言」からすれば、寡婦に節を全うさせるために助力することこそ義行であるはずである。しかもこのめいはよるべない身の上でもなかった。父を褒めたたえるための方便としても、自らの倫理基準に照らして叶わな

いと思えば再嫁の事例に触れずともよかった筈である。(32)このことは、程頤は守節の義の主張の反面、現実の再嫁をさして恥に思っていなかったことを示していよう。甥の妻の再嫁への怒りと、従姉妹の再嫁の容認との違いは、彼にとっての血縁が前者は逝去した夫側であり、後者は寡婦側であることである。寡婦を血縁にもった場合は程頤も理想を振りかざさず、現実に通ずる観念を容認している。彼は現実の多様性を説明し得る気概念を展開させなかったことと軌を一にするように、理想としての不再嫁守節と、現実における再嫁の間の関係は何ら説明されることのないまま、両者の発言は整理されないままに残された。

しかし朱熹の場合、理想と現実の関係について言及もあり、また再嫁不可という原理原則のみをふりかざすことはなかった。朱熹は『近思錄』の編纂にあたっては、「程頤発言」とともに、めいを再婚させた程頤の父の伝の両者をもとに再録しており、朱熹は再婚してもよい場合があることを示している。この内容の矛盾する二者がともに再録されていることについて、朱熹と弟子との問答が残されている。

質問者　めいを嫁がせたというくだりは、前の未亡人は再嫁すべきでない
 というのと矛盾しますが、何故ですか。

朱熹　大綱としてはそうなのだが、ただそれをまっとう出来ない者もいるのだ。(33)

朱熹は、不再嫁守節を大綱と位置付けつつ、しかし現実には再嫁しなければ生活出来ない場合もあることを認識していた。朱熹は決して不再嫁守節の理のみを主張した訳ではない。朱熹は前述したように高官の娘にこそ守節を勧めているが、地方官在任中しばしば出した勸俗文の中で、寡婦の守節をいったことなどはない。(34)つまり朱熹はすべての階層の女性がおしなべて守節しなくてはならないと考えてはいなかったのである。朱熹はいう。

夫が死んで嫁に行くのは、もとより失節である。しかし一方をやむを得ない場合もあり、聖人であっても禁止することは出来ないのである。故にこのために礼をつくってその子を扱い、母はその祭りに関係することが出来ない。貶めていることはまた明らかだ。(35)

朱熹は再嫁は聖人として「禁止することはできない」と明言した。ただ不再嫁守節の至善に比して貶が示されているだけだ、という。つまり朱熹は再嫁を決

して禁じたことはないし、さして不再嫁の理を強調したわけではない。朱熹は不再嫁が理想の身の処し方であるという程頤の理解に賛同しただけであると考えられる。

おわりに

程頤や朱熹の生きていた宋代当時、不再嫁守節こそが義であるという観念は必ずしも生きて働いているものではなかった。再嫁は階層を問わず広く行われていたのである。また、そもそも儒教の経典－経書においても、経済的事由による再嫁の規定があり、不再嫁守節を義とするベクトルはさして強いものではなかった。そしてこの規定は拡大解釈され、経済問題を問わず若ければ再嫁できるという解釈も登場していた。

道学者程頤の思想的課題は、このような状況下で守節不再嫁こそが唯一正しい身の処し方であることを示すことにあった。「餓死事極小」という発言は、不再嫁守節の義を明示するために、経済的事由による再嫁を正しい行為の一つという位置から引き下ろすことを目指したものと考えられ、そしてその立場は「一物一理」という彼のテーゼにも沿うものであった。「餓死事極小」という言辞の過激さは、経書の権威と現実の観念の両者に対して戦いをいどまねばならなかったことに生じるものであろう。すなわち「程頤発言」は、あくまで理想の位相を見定めようとする思想的営為のうちから生まれた発言であると解釈出来る。従って程頤や朱熹は現実における再嫁を認めていたし、また現実には守節した場合経済的に困窮する寡婦をいかに支援するか、といった実際的なことにまで思索が及ぶことはなかった。まして朱熹は、「程頤発言」が現実から遊離した理想であり、聖人であっても再嫁は禁じられぬとさえ明言している。朱熹が現実には守節を勧めたのは、理を体現して民の教化にあたるべき高位高官者の娘といういわば特殊事例にすぎない。「程頤発言」が広く知られた所以は、『近思録』に採入されたことが大きい。しかし朱熹は『近思録』に再嫁を認める内容の程頤の文章も併せて載せている。それは、現実から遊離した観念上の理想である守節の義が、経済的に困窮する寡婦にまでおしつけられることのないように、という朱熹の配慮の表れともいえるかもしれない。

不再嫁守節についての朱熹の立場は、宗法の「支子不祭」に対する対応ときわめてよくにている。朱熹は宗法の支子不祭を繰り返し主張したが、しかし実践

は難しい、と兄弟が異居しているなどやむをえない場合は、庶子に格下げの祭祀ができるという方向で、庶子の主祭権を認めていた。この在り方は、朱熹の、不再嫁守節こそが理ではあるが、再嫁がやむをえない場合もあり聖人として禁じられないが、嫁母は元夫との間の子によって祭られないということによって、格下げはされている、という主張と近似する。

朱熹は宗法の支子不祭についてはくりかえし主張したが、宗法の「支子不祭」は後世においても結局支持を得られなかった。その一方不再嫁守節の義の主張は片言にすぎなかったのであるが、広範に広がり、行き過ぎた悲劇さえ生むに至った。すなわち、今回の考察は、明清時代における守節観念の普及については、儒教道德の普及以外の要因への着目が必要であることを、改めてしめしているのである。

おわりに

以上、論じてきたことを以下にまとめておく。

第一部で論じたのは、毛奇齡の思想遍歴と学問観にみる明学と清学との関係である。毛奇齡が経書研究に着手する契機と反宋の気風は、文学の分野に生まれた。彼は、明末の幾社の領袖陳子龍からの影響をうけていたが、陳子龍は文体の復古を説き唐詩を重んじる明代古文辞を発展的に継承していた人物であった。

しかし経書への傾斜と反宋の立場を決定的にしたものは、康熙右文の時期に北京にのぼり翰林官僚を務めたことであった。彼は御用学者としての栄達をねらって経学をはじめ、かつ北京文壇において宋元詩文の流行に出会い、反宋の立場を深めた。そして辞官以後、専念した経学は反朱子学の様相を深めた。当初の毛の実証的経学は、明代の儒学の中心的課題であった心性修養論を、概ね排除する形で進められていた。

しかし毛は五経の経学の内で培った反朱子学を、最晩年には心性修養論の分野にも及ぼしていった。毛は実証的経学の立場から、自らの格物説を提起し、朱熹格物説を批判したが、やがてそれらの主張には、かねてより親近感をもっていた陽明学説と、経学者としての自らの立場を読み込まれていった。毛は「致良知」「知行合一」という陽明学のテーゼを支持することによって、学問の階梯から読書を排除し、経学と修養を分離し独立させた。陽明学の超知識的唯心論こそが、実証主義的学術を支える学問観の定立を支えることになった。ここにおいて清学を代表するの実証主義的経学と明学を代表する超知識主義的陽明学は折衷し得た。しかしその時には、「致良知」「知行合一」というテーゼに示されていた陽明学の精神それ自体は、ある種の変容をきたさざるを得なかったのである。毛奇齡の思想遍歴とその学問観の中には、断絶面をはらみつつ連続する、移行期特有ともいうべき複雑な様相の一端が伺える。

第二部で論じたのは、毛奇齡の宗法論の思想史的位置である。

宋代の道学の系譜の人々、すなわち張載・程頤・朱熹の宗法復活の主張は、従来の研究でいわれていたような、親族の結合を果たそうとするものではなかった。彼らの関心は、親族の結合ではなく、親族内部の秩序化であった。ことに張載と朱熹の場合は、宗法とは即嫡長子主祭と嫡長子による主祭権の継承をい

みしている。しかしこの主張は、伝統中国における一般的な親族観念から乖離したものであり、実践は困難であった。にもかかわらず、彼らが宗法の実践をあえて主張したのは、道学特有の、古に復しようという原理主義にもた姿勢から生じたものであり、たとえ現実の宋代社会において親族を結合しようという動きがあったとしても、それとは関係の無いものであった。

宋代道学者たちの、嫡長子継承を復活させようという言説は、現実の家族観念からはあまりに乖離したものであり、それゆえ明代に至って、実践不可能であるとして厳しい批判が向けられることになる。『家礼』の一種の注釈書『家礼儀節』という場においてさえ、丘濬はその嫡長子主義を実践不可能として、儀文から外したのであった。

その一方、明代で流布していたのは、宋代、蘇洵・蘇軾が提示していた宗法の理解であった。宗法を宗子のもとに族人が集う、親族結合の言説とし、嫡長子継承についてはあえて問わないという蘇洵蘇軾らの宗法理解は、明代、族譜序などを媒体に広がって行く。以上二つの流れの中で、宗法を親族結合に利するように解釈しようという動きもではじめていた。

嫡長子主義に対する批判と、親族の結合に対する支持。この二つの明人の所説を受け継ぎつつ作られたのが毛奇齡『辨定祭礼通俗譜』であった。毛奇齡は古礼にたちかえり、「貴いものを貴ぶ」「すべての祭りは子によって行う」ということこそ古礼の義であるとして、宗法の嫡長子主祭と嫡長子一子継承を粉砕した。しかし一方で親族結合のためとして、一族の長支長孫によって主祭される宗堂の祭祀を設定し、宗法の遺義とうたい、長支長孫の継承によって一族の祭祀が主祭されることについては何ら問題にしなかった。それは明代における二つの宗法論の流れをうけたことによるものであると同時に、毛奇齡の反朱子学という立場にも起因していよう。

最後に付論について。程頤朱熹の再嫁批判とは、一物に二つの理を認めないという立場から、不再嫁守節が理であり、経済的事由による再嫁は経書に認められていても理ではないということを示したものであった。しかし、その一方で再嫁がやむを得ない場合もあり、聖人たりとも再嫁は禁止できないと朱熹は述べる。朱熹の不再嫁守節に対する対応は、宗法の「支子不祭」と似る。朱熹は支子不祭を主張しながらも、兄弟で異居している場合には庶子の格下げの祭祀を認めていた。「支子不祭」が後世普及せず、片言の主張にすぎなかった「不再嫁守節」が普及したことは、後世の守節観念の普及が儒教道德の普及以外の要因への着目が必要であることを、改めてしめしているのである。

はじめに

(1)『清代學術概論』商務印書館、一九二〇年、第二、三説。反動説が通説となってきたことについては、山井湧「明学から清学への転換」書報四一八、一九六一年、(後、『明清思想史の研究』東大出版会、一九八〇年、所収)を参照。

(2) 錢穆『中国近三百年學術史』商務印書館、一九三七年。余英時「從宋明儒学的發展論清代思想史」(一九七〇年)「清代思想的一個新解釋」(一九七五年)(共に『歴史与思想』、聯經出版事業公司、一九七六年、および『中国思想傳統的現代詮釋』、江蘇人民出版社、一九八九所収)。溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』東大出版会、一九八〇年、および溝口他『儒教史』山川出版社、一九八七年。大谷敏夫『清代政治思想史研究』汲古書院、一九九一年。後藤基巳「清初政治思想の成立過程」『漢学会雑誌』十卷二号、一九四二年(後『明清思想とキリスト教』研文出版、一九七九年、所収)、浜口富士雄「清学成立の背景について」『東方学』五八、一九七九年(後『清代考據学の思想史的研究』国書刊行会、一九九四年所収)、井上進「漢学の成立」『東方学報』六一、一九八九年、Edward T. Chen, Chiao Hung and the Revolt against Ch'eng-Chu Orthodoxy; The Left-Wing Wang Yang-Ming School as a source of The Han Learning in the Early Ch'ing, William Theodore de Bary ed., The Unfolding of Neo Confucianism, COLUMBIA UNIV. PRESS, 1975,

(3)後藤基巳前掲論文。

(4)浜口富士雄前掲論文。

(5)島田虔次『朱子学と陽明学』岩波書店、一九六七年。

(6)この困難を象徴的に示すのが山井湧氏の研究(『明清思想史の研究』東京大学出版会、一九八〇年)であろう。氏は明代中期、羅欽順、王廷相にはじまり戴震に完成する所謂気の哲学の系譜を掘り起こし、氏は「気の哲学者」として顧炎武・黄宗羲・王夫之らの名もあげて、気の哲学の系譜と考証学とは密接な関係があると指摘した。しかし、顧炎武の気重視の発言は「片言隻語」にすぎず、また黄宗羲は劉宗周の嫡流をもって任じ、心性の学について論じたが、

それは客観的な学術の対象として、理論を述べたにすぎなかった。結局、山井氏は気の哲学の系譜と考証学との関連を掘り下げることではなく、気の哲学という明清思想の連続性を看取されながら、考証学の興起については陽明学－經世致用の学－考証学という反動説を採用されているのである。

(7)小島毅「明代礼学の特色」林慶彰・蔣秋華主編『明代經学国際検討会論文集』中央研究院中国文哲研究所籌備處、一九九六年。

(8)錢穆前掲書。

(9)陳祖武『清初學術思弁録』（中国社会科学出版社、一九九二年、第十四章

醞 經学与考拠学風の◇◆、三節、毛奇齡与清初經学）

醞 (10)毛の考証の是非の検討は、清代以来なされてきた。全祖望『鮚埼亭集』外編卷十二、蕭山毛檢討別伝。全祖望は『蕭山毛氏糾謬』十卷をも書いたという。楊鐵備『四書改錯平』一四卷。皮錫瑞『經学通論』、『古文尚書冤詞平議』上下卷。近代以降のものとしては錢穆前掲書、戴君仁『閻毛古文尚書公案』中華叢書編集委員会、一九六三年。林慶彰『清初的群經辨偽学』文津出版社、一九九〇年。毛の反朱子学については金原泰介「毛奇齡『論語稽求篇』に関する一考察」中国哲学（北海道中国哲学会）二十一号、一九九二年、同「毛奇齡『論語稽求篇』－清初の集注批判－」松川健二編『論語の思想史』所収、汲古書院、一九九四年。

(11)小島毅「明代礼学の特色」前掲論文

(12)湯淺幸孫「シナにおける貞節觀念の変遷」『中国倫理思想の研究』同朋舎、一九八一年、所収、参照。

I 毛奇齡の思想遍歴

(1) 毛奇齡の全集『西河合集』経集に収められた著作は、凡そ五一種二三六卷に上り、そのうち七種が皇清経解に、六種が続編に、二六種が四庫全書に採録されている。『西河合集』は清朝考証学のパトロン阮元の推奨に係り、流布した。阮元『^廟經室集』^廟經室二集卷七、毛西河檢討全集後序「有明三百年間、^謝以時文相尚。其弊庸陋[◎]、至有不能掇經史名目者。国朝經学盛興、檢討首出于東林^戴山空文講学之餘、以經学自任、大声疾呼、而一時之廢疾頓起。當是時、^僅充宗起于浙東、^戴肅明起于浙西、百詩起于江淮之間。檢討以博辨之才、睥睨一切、論不相下、而道實相成。……謂非檢討開始之功、則不可、檢討推溯大極河洛、在胡肅明之先。發明荀虞干侯之易、在惠定宇之先。于詩駁申氏之偽、于春秋指胡氏之偏、三礼四書所辨正尤博、至于古文詩詞、後人得其一、已以自立于千古。」ただしこの文章は焦循の代作である。第六章閻潜邱毛西河、参照。

(2) 戴震の後継凌廷堪は「固陵毛氏出、則大反濂洛閻^閻之局、培擊詆訶、不遺餘力、而矯枉過正、武断尚多、未能盡合古訓。元和惠氏、休寧戴氏、繼之^諧聲詁、必求舊音、援伝釈経、必尋古義、蓋彬彬乎有兩漢之風焉。」(『校礼堂文集』卷二三、書二、与胡敬仲書)と述べ、毛奇齡の反朱を惠棟・戴震の先駆と位置付けながら、その過度の反朱こそが考証の武断さを招いたとみなした。凌廷堪はさらに「嘗謂、蕭山之書、如醫家之大黄、実有立起沈^沈之効、為斯世^痼不可無者、其他可勿論矣。……」(『校礼堂文集』卷二五、書四、与阮中丞論克己書)と、毛奇齡の学術を長年の朱子学の影響を除去する「医科の大黄」即ち強い副作用を合わせ持つ劇薬の下剤に譬えている。毛の代表作『古文尚書冤詞』においても、朱熹は聖經たる古文尚書を疑うという過ちを最初に犯した人物として厳しく非難されており、『古文尚書冤詞』は聖經の權威の護衛の書という性格を持つ一方、広義においては反朱の書ともいえる。毛奇齡の経学は、その考証の武断さと過度の反朱のために、清人の間では、毛奇齡を考証学の祖とする評価は普遍的なものではなかった。惠棟の弟子江藩による『漢学師承記』に毛は立伝されなかった。章炳麟は支偉成『清代樸学大師列伝』を論訂し、元来「清代樸学先導大師列伝」の章にあった毛奇齡の伝を「毛奇齡於經学、謬乱之處甚多、応刪」としてけずり、さらに、「阮伯元好尚新奇、故于学海堂経解、有取毛氏、其实毛本文士、絶不知経、偶一持論、荒誕立見、故自昔無有取毛氏

者。不当^〇阮元之私言也」と阮元を非難している。浙東の後継章学誠は「惟西河毛氏、發明良知之学、頗有所得、而門戶之見、不免攻之太過。雖浙東人、亦不甚以為然也。」（『文史通義』内篇五、浙東學術）として毛を浙東学派に含めなかった。朱子学に立つ者の毛奇齡批判は、当然のことであろうがさらに厳しい。方東樹は「迄於楊慎^赤◆敬李塨毛奇齡等、器識益浮淺、偏見顛倒、極口詆毀、徒欲自絶」（『漢学商兌』卷下）とし、毛奇齡の学を、顧炎武、閻若據、惠棟という漢学の系譜とは別の系譜に帰している。

（3）毛の考証の是非の検討は、清代以来なされてきた。全祖望『鮑埼亭集』外編卷十二、蕭山毛檢討別伝。全祖望は『蕭山毛氏糾謬』十巻をも書いたという。楊鐵傭『四書改錯平』一四巻。皮錫瑞『經学通論』、『古文尚書冤詞平議』上下巻。近代以降のものとしては錢穆前掲書、戴君仁『閻毛古文尚書公案』中華叢書編集委員会、一九六三年。林慶彰『清初的群經辨偽学』文津出版社、一九九〇年。林慶彰氏の書は、古文尚書のほか、易図、詩伝詩説、周礼、石經大学に関する毛奇齡の所説が検討されており、裨益を受けた。毛の反朱子学については金原泰介「毛奇齡『論語稽求篇』に関する一考察」中国哲学（北海道中国哲学会）二十一号、一九九二年、同「毛奇齡『論語稽求篇』—清初の集注批判—」松川健二編『論語の思想史』所収、汲古書院、一九九四年、北村良和「毛奇齡の礼説—宋学的近世への反逆—」「待兼山論叢」哲学編十一号、一九七八年、参照。

（4）その理由の一つは、毛奇齡の學術が、經世致用への志向が薄い、純學術的考証とみなされたことにあろう。顧炎武・黄宗羲らに代表される様な、宋明の伝統を踏まえた博学な經世致用の学が、清朝支配の確立とともにその志を失い、純學術的な考証学が成立する、という思想史観の下では、明学との関係を考察すべき學術は「經世致用の学」であって、毛奇齡の「純學術的考証」にはその必要がなくなる。錢穆の次の言は端的にそれをしめす。「明清之際、諸家治学、尚多東林遺緒、……然皆有聞於宋明之緒論也、不忘種姓、有志經世、皆確乎其為故国之遺老、与乾嘉之学、精氣^〇絶焉、……繼之以潜邱西河、此国亡不復後之所謂考據学也」（前掲書、自序）。陳祖武『清初學術思弁録』（中国社会科学出版社、一九九二年、第十四章經学与考据学風的^〇◆、三節、毛奇齡与清初經学）も、同様の立場をとる。ただし、毛奇齡の學術が現実社会と全く無縁であった訳ではない。毛は、蕭山の勢豪の宗族による湘湖の私的干拓（盗

湖)への反対運動の旗手であり、その活動の中から『湘湖水利志』等の著作が生まれた。R. Kieth Shoppa, Xiang Lake; Ninety Centuries of Chinese Life, YALE UNIV. PRESS, 1989. 参照。本書は蒲池典子「地域の歴史とマクロヒストリー」中国—社会と文化、第四号、一九九〇年、で詳しく紹介されている。また、後の章で述べるように、毛奇齡の家礼についての言説は現実における実践への志向が強い。ただし毛の経世致用への関心は、親族や地域といったレベルに止まり、顧黄らのような国家の構造変革への志向までに達しておらず、清朝官吏としての限界をみせるのも、また事実である。

(5) 錢穆前掲書、参照。

(6) 朝考証学の成立と展開を総合的に著述した書として

Benjamin A. Elman, From Philosophy to Philology; Intellectual and Social Aspects in Late Imperial China, HARVARD UNIV. PRESS, 1984.

があり、明清思想の断絶面と継承面を広く記述している。

(8) 近年、大陸において、毛の理気心性の学に関心が寄せられ始めた。陳徳述「試論毛奇齡的反宋学思想」社会学輯刊第五十二期、一九八七年、陳鼓応、辛冠浩、葛榮晉主編、『明清実学思潮史』齊魯書社、一九八九年、第四十章、「毛奇齡崇尚“事功”反对“以空言說經”的思想」、王茂、蔣国保、余秉頤、陶清、著『清代哲学』安徽人民出版社、一九九二年、第二章、理学与心学的最後争辨。黄愛平「毛奇齡与明末清初的学術」林慶彰、蔣秋華主編『明代經学国際研討会論文集』一九九六年。黄氏の論は毛の学術を全般的に述べたものだが、毛の理気心性の学と經学との関係を考察しようとする姿勢が見える。

(9) 毛の生涯についての史料としては、『西河文集』、墓誌銘十一、「自為墓碑銘」及び『西河合集』巻首の門人盛唐による「西河先生伝」がある。しかしこれらは虚飾のための創説が織り込まれ、虚実がない交ぜで、全面的に信頼することはできない。「自為墓碑銘」は、

PEI-YI WU, The Confucian's Progress; Autobiographical Writings in Traditional China, PRINCETON UNIV. PRESS, 1990, chapter 7

で、自叙伝文学という立場から分析がなされている。その他、全祖望『鮚埼亭集』外編巻十二、蕭山毛檢討別伝があり、上記の書よりも信頼に足る記事も少なくないと考えられるが、この文章はそもそも毛奇齡糾弾の為に書かれたという本来的な偏向を含む。このような史料上の制約により、思想形成過程を扱い

ながらも毛奇齡の生涯の事跡についてはごく簡単に触れるに止めざるを得なかった。

(10) 毛奇齡の没年は、康熙五二年（一七一三）九一歳、と康熙五五年（一七一六）九四歳の二説がある。毛奇齡の門人蔣枢は「先生自康熙三八年以降、越五年而東歸草堂、又九年而卒」という。これをそのまま計算すれば毛奇齡の卒年は康熙五二年（九一歳）となり、陳祖武氏はこの説を取っている。しかし、「東歸草堂」即ち毛奇齡が蕭山に転居した年が康熙四四年乃至四五年であることは著作中に頻見され、この年を基準に計算すると、康熙五五年（九四歳）の可能性が出てくる。康熙五五年説は蕭山県志にも記載があり、本稿ではとりあえず、毛奇齡の卒年を康熙五五年とした。なお、『国朝先正事略』では毛の没年を八五歳としているが、これは誤りであろう。

(11) 本稿では、嘉慶元年序刊本を使用し、必要があれば他書を参考にした。なお『西河合集』に採録されなかった『四書改錯』については、嘉慶一六年跋の単行書を使用した。

(12) 但し『続詩伝鳥名』の巻頭には、明清鼎革以前に『毛詩続伝』を作ったが兵乱と怨家のために散失し流浪中に記憶に基づいて『国風省編』『毛詩写官記』『詩札』の三種を作った、とある。この言に基づき『西河経集凡例』には未冠時に『毛詩続伝』三十八巻を著作したと書かれ、『清史稿』等にもそのように書かれた。しかし『国風省編』『毛詩写官記』『詩札』など初期の著作では『毛詩続伝』については片言も触れられておらず、『続詩伝鳥名』という康熙四十五年以後に成立した最晩年の著作において初めてその名が登場するのは、きわめて不自然であり、晩年の創説と考えられる。『西河経集凡例』は毛特有の自己発揚の為の作り話をそのまま採用しているため、著作年代については誤りが多く、その使用には慎重さが必要である。

(13) 『論語稽求篇』巻一。「予少読論語為経、生長而棄去、以辞賦応制科。暨館閣撰述、則皆與経義無與、然而甫乞暇読易、読礼、読春秋論語」。

(14) 常人にとっては恐らくは不可能な所業であろう。しかし彼はその超人的な記憶力と博聞強記ぶりが後世様々に伝説化される程の異才の持ち主であった。

『清稗類鈔』巻六〇、異稟類、「毛西河五官並用」「毛西河博聞強記」「毛西河黙写市招」「毛西河黙写染肆帳冊」を参照。

(15) 錢穆前掲書。

(16) 劉宗周への従学については『大学知本図説』の巻頭にのみ記載があるが、『大学知本図説』の記述については信用性が極めて薄く、全祖望も否定している。但し康熙七年劉宗周の高弟が開催した古小学講会に毛奇齡は出席しており（邵廷采『思復堂集』卷七、謁毛西河先生書）、また劉宗周を郷学と認識していた。『西河文集』牘一、九、答姜生、「此間理学、推孫微君張仲誠二人、大河南北、從若影付、其所著亦甚與姚學合、第未見山所著。故微君輯道一錄、自先儒迄今、有山名氏、而無其書、能寄學言聖學宗要甚善、率付無緒。」白鷺洲講学については「自為墓碑銘」の他頻見する。張沐の講学参加については『西河文集』牘一、一二、寄上蔡張先生。「密講堂……僕素失學、實不知此中節次、何始何卒。即近年稍知讀古本大學、然尚以捉未定、觸手胡突。頃讀為學次第一書、知窮理力行之先、原有立志存養二節……。」

胎

藏

通

摩

(17) 『西河文集』筭子一、奉史館總裁筭子。明史編纂時の道學伝立伝論争については、李晋華『明史纂修考』哈佛燕京學社出版、一九三三年、参照。

(18) 毛奇齡は流浪以前において既に「好んで人の文を甲乙し」ていた。彼の中庸を欠いた「好辨」ぶりは『四庫提要』でも繰り返す非難されている。

(19) 「折客辨學文」の末尾には康熙三六年と記されている。その上、執筆年代はさらに降ることが考えられる。注(64)参照。また「聖學非道學文」の中にも道學伝立伝問題についての回想があるが、「折客辨學文」における叙述と異なる記述もある。

(20) 『施愚山集』文集卷六、毛大可詩序、同書、卷一七、毛子伝。

(21) 毛奇齡は少年時代、陳子龍から「才子の文」と評されたという。登樓社については謝国禎『明清之際党社運動考』商務印書館、一九三四年、「西冷十子」については廖可斌『明代文学復古運動研究』上海古籍出版社、一九九四年、参照。毛奇齡と雲間派の親しい交わりと陳子龍支持を示すものとしては、『西河文集』序三、雲間蔣會策詩集序、序十一、蒼崖詩序、序二十、張弘軒文集序、蘇子伝胥山詩序、序二二、劉樸夫詩序、等。

(22) 陳子龍『陳忠裕公全集』卷三〇、雜著、壬申文選凡例

(23) 『西河文集』序十二、王西園偶言集序

(24) 陳子龍の文学論については袁震宇・劉明今『明代文学批評史』上海古籍出版社、一九九一年、及び廖可斌前掲書を参照。

(25) 陳子龍『詩問略』については、井上進「復社の学」東洋史研究、四四-

二、一九七五年、参照。陳子龍と艾南英との論争については小野和子『明季党社考一東林党と復社一』同朋舎出版、一九九六年、四一四頁を参照。毛奇齡も『西河文集』序十二、王西園偶言集序でこの論争に言及している。

(26) 前注の他、宮崎市定「張溥とその時代」東洋史研究三三—三、一九六四年（『宮崎市定全集・14 明清』所収）、参照。

(27) 『西河文集』箋、雜箋六。「用經中字、雖稍誤不害。自漢以前、凡周秦間、引經有与本經不謬一字者否。行文自有機械、引彼就我、有不能不更置者。而宋人必斷斷于一字一画之間、豈有文章哉」。

(28) 『西河文集』序一、「舊評曰、西河伝誌自史漢下、書記自魏晉下、雜著自六朝下、序自韓柳下。」

(29) 『西河文集』序二十八、沈方舟詩集序「往者、予来杭州、每与陸君景宣、丁君葉園、主客論詩、其時持論太峻、尚墨守嘉隆間人不読唐以後書之說、而既而于役海内、則時局大變、陰襲虞山宗伯之指、反唐為宋、陽飾之以元和長慶之体、曰吾唐人也」。「嘉隆間人」とは、王世貞を筆頭とする明代「古文辞」の所謂「後七子」を指していよう。王世貞については、前掲の書々の他、楊文信「浅論王世貞的当朝史著作」論衡一一一、一九九四年、参照。

瘞 (30) 『西河文集』墓誌銘十、◎珍誌銘。「予嘗曰、生平可幸者三、一、行文無宋人論習、二、無負郭田作衣租食税男兒、三、不為繼子、孝慈兩隔」。

(31) 『西河文集』詩話五、王漁洋『居易録』卷二。このエピソードは青木正児『清代文学批評史』（『青木正児全集』第一卷所収、一九六九年）、に詳しい紹介がある。

(32) 『西河合集』文集・序二十二、何生洛仙北遊集序「人能為唐詩、而後可為宋元之詩、……顧能為唐詩者、必不為宋元之詩、……吾鄉為詩者不数家、特地僻而風略、時習沿染、皆所不及、故其為詩、皆一以三唐為断、而一入長安、反驚心于時之所為宋元詩者。以為、長安首善之地、一時人文萃集、為国家啓教化、而流俗蠱壞至于此、遂一手攪糅、以与時之波靡者争」。

楷 (33) 『四庫全書総目提要』經部、詩類存目、国風省篇条「所論多與伝義不同、或據他說、或自為断制。雖間有考証、要於詩義未能盡合」。同書、詩類二、毛詩写官記条。「然其書雖好為異說、而徵引博証、亦不無補於考証。瑕瑜竝見、在読者択之而耳。」

(34) 『国風省篇』卷一。

(35)『白鷺洲主客説詩』一卷。本書の巻首には、康熙六年の白鷺洲講会で、楊洪才らと詩経について問答を行った際、施潤章がとった記録を転写したものと書かれている。しかし『毛詩写官記』や『詩札』を著作した時期は、白鷺洲講会以後に滞在した汝寧においてである。白鷺洲講会時の毛奇齡に、かくも劇甚な反朱に基づく詩経学が成立していたはずがなく、明らかに晩年時の付会の説である。なお『白鷺洲主客説詩』中に、閻若據の説が引用されていることを根拠に、毛奇齡の経学は流浪時代に閻若據の学に触れたことにはじまると主張されることがある（張穆『閻若據先生年譜』卷三、全祖望『鮚埼亭集』外編卷十二、蕭山毛檢討別伝）が、以上により、その論は成立しない。

(36) 全祖望『鮚埼亭集』外編卷十二、蕭山毛檢討別伝。「其初年所踏襲、本不過空同^滄米溟之餘、謂唐以後書不必読。而二李談経、西河則談経。於是併漢以後人、俱不得免。而其所最切齒者為宋人。宋人之中、所最切齒者朱子。其实、朱子亦未嘗無可議。而西河則狂號怒罵、惟恐不竭其力、如市井無賴之叫囂者、一時駭之、……若其文、則根柢六朝、而泛濫於明季華亭一派、遂亦高自夸詡、以為無上、雖説部院本、拉雜兼収、以示博」。

(37)『西河文集』詩話七、「明詩與唐詩絶遠、惟何大復稍得劉文房體房、而餘皆不及。若嘉隆七子、則第倣盛唐影響、近所謂得其^鄒廓、其于唐人刻劃沈摯、循題即事之法、全然不曉。而目為唐詩、冤矣。近以惡明詩、而併惡及唐、識者謂惡丑及頃、惡陽虎而及孔子。予謂、孔陽丑頃原是相似、故可比擬。明何與于唐、而以此儗之」。一方古文辞支持の文言もある。『西河文集』、序二十二、張澹民詩集「予少好宋元詩、既而随俗觀鍾伯敬選詩、又既而悉棄去、效嘉隆間王李吳謝邊徐諸詩」。

(38) 錢謙益と帰有光の古文辞の復古批判については、「錢謙益と清朝経学」『吉川幸次郎全集』第十六卷所収、参照。吉川幸次郎氏は、反古文辞運動の領袖錢謙益（牧齊）の文学觀を論じ、「いわゆる「考証学」の訓練が、さいしょ牧齊を中心として、「集部」文学の畑で行われ、のちそれが「経学」に轉移した」と「予測」される。錢謙益は経書の必要性は主張したが、實際経書研究は残していないため、錢謙益が果たして「中心」であったかは疑問であるが、考証学の訓練が文学畑で行われたという指摘については感を同じくする。

(39) 鍾惺の詩経学については井上進『漢学の成立』東方学報六一、一九八九年、参照。〔40〕葉夢珠『閼世編』卷八、文章「啓禎之際、社稿盛行。主持文

旨

社者……婁東則有張西銘溥、張受先采、吳梅村偉業、黃陶庵淳耀、……吾松則有陳臥子子龍、夏彝仲允彝、澎燕又賓、徐闇公孚遠、周勒◆立勲、皆望隆海內、名冠詞壇、……一時文章、大都騁才華、矜識見、議論以新闢為奇、文詞曲麗為美、當好尚之始、原本經傳、發前人之所未發耳。……六經四子、任意詮解、周程朱註、束之高閣。……本朝以武功定天下、世祖章皇帝投戈講義、文章取士、悉因明制、惟禁社稿。……而夙習不能遽變、一二好奇之士、主持選政、丁亥房書、句琢字彫、用古而必欲使人難解、用字而必欲使人難識。猶憶予曾讀君子不重文、而篇中二最佳句曰、青青之諷、黃黃之美。蓋本于詩、青青子衿、以譏佻達、狐求黃黃、以思都人士也。……如此詞意、猶屬易解、其他不可解而可笑者、難以枚舉」。

(41) 毛奇齡の書いた明史の草稿は『伝』巻八、および『勝朝彫史拾遺記』六巻、『後鑒録』七巻、『蜚史合志』十五巻、として『西河文集』に収められている。学問の職業化については、エルマン前掲書、参照。

(42) 『西河文集』書七、復杜陵生「頃聞越中詩文之選、群推杜陵為政、甚善。某雖戒詞句之学、然食指猶動。但此時宋元惡習、盛行長安、某不憚直指其非、幸群公相讓、不敢抗争、此事得杜陵一振興之、必有可觀。特某遍遊宇内、恨無一真讀書人、經学既已響絕、而礼楽二字、開口便錯。偶與同館官論郊壇之礼、訛舛百出、即嘉靖大礼一節、雖未分題、然倉卒語及、便一闕而散。至館長以楽章配音楽下議、則雖淹雅如吳志伊、亦不能出一言相答、某年已漸衰、倘幸歸里、妄思以殘年著礼楽二書、以存一線。若雜詩雜文、則◆尚多、斷不敢一字相質、実薄之也」。蔣平階は陳子龍の故郷華亭の人。『東林列伝』の作者。その詩文は「詩宗唐人、才力豊健、猶有幾社余風」（徐世昌『晚晴◆詩匯詩話』巻五一）「力還正始、未免格律所拘」（朱彝尊『静志居詩話』巻二二）と評されており、蔣平階は幾社、そしてそれが淵源する明代「古文辞」に近い立場にたっていた人物と考えられる。

窪篋

(43) 『西河文集』議。その中心をなす『歴代楽章配音議』と『擬北郊配位尊西向議』は『北郊配位尊西向議』一巻として併せて経集に採録された。

(44) 『西河合集』序目、易经諸集序目「合肥相公嘗言、先生初入館時、本館筆帖式、多以易義繙訳、籍之進講。先生随扣随応、了無◆滞。及修官攻位、将作諸官歴、咨以陰陽向背之義。在館者、皆囁嚅莫辨。而先生指顧娓娓、辟京焦以来卦氣卦位諸説、而第拳伏羲十字與黄帝明堂之九字、互相衡量、而其説已定。

忘

蓋実学之有裨于实用如此」。ただし毛奇齡自身は易の主著「仲氏易」は、仲兄錫齡の説を承けたものという。易以外の著作においても、仲兄の説は、しばしば毛奇齡の主張の核心部分を補強する（注51所引の資料参照）。これが真実ならば、錫齡はかなりの学才の持ち主といえる。しかし長兄の万齡が姚際恆や毛際可といった有名人との交友もあり、蕭山県志にも名を残しているのとは対照的に、仲兄錫齡の名は全く世に知られていない。仲兄錫齡の言とは、毛奇齡が異説を主張するのに当たって、師承を承けたという形をとるためのレトリックだったのではないかと考えられる。

（45）皇帝の易・律呂という関心の所在は、当然官僚に影響を与えた。後年の例ではあるが、『康熙起居注』康熙五十四年乙未正月二七日甲子「諭曰、今日召爾等特為科場一事。科場出題關係緊要、鄉會經書題目已有旨、不拘忌諱、斷不可出熟習常擬之題。朕常講易及修定天文律呂算法、人人皆知必以此等書擬題。……朕前日考試翰林、竟有不能詩文之人、詩中 useful 習坎等字樣者。總因朕素講易、故不計切題、濫用易經等書」。康熙帝の易と律呂への関心によって、科举試には易と律呂が繰り返し出題され、翰林考試の際には易の文字を用いて詩を作るような者があらわれる事態が起きていた。

（46）『西河文集』序三二、佟国舅一等公周易註序。序三〇、一等公皇太舅佟公六十寿序もある。〔（47）『四庫提要』小学類三、古今通韻条「蓋其病在不以古音求古音、而執今音部分以古音、又不知古人之音、亦随世變、而一概比而合之。故徵引愈博、異同愈出、不得不多說条例以該之、◆至条例彌多、矛盾彌甚、遂不得不遁辞自解、而叶之一說生矣。皆逞博好勝之念、牽牽以至於此也」。〔台

（48）毛奇齡の音韻学については頼惟勤「清代以前の協韻説について」『中国音韻論集』（頼惟勤著作集1）一九八九年所収、参照。

（49）康熙二四年は毛奇齡が会試の同考官を務めた年であり、科举に纏わる何らかの累が及ぶことを恐れて身を処した可能性が考えられよう。しかし結局病の為に復職は叶わなかった。毛奇齡の献書は律呂の三書その他、皇太後の死去の折りの康熙帝の至孝を称えた『聖孝合録』（康熙二七年）、「擬喪制以日易月議」（二六年）、明史総裁にあてて梁儲伝を論ずる「奉史館総裁劄子」嘉靖大礼議を論ずる「又奉史館総裁劄子」がある。毛の嘉靖大礼議に対する見解を論じたものとして、横久保義洋「嘉靖大礼議の經学的解釈—毛奇齡の立場—」中国研究集刊辰号、一九九三年、がある。

(50) 『論語稽求篇』卷一、「明制以八比取士、士子挾四書一編及他一經、穴紙而貫以繩、居置几按、出而携之巾箱、間及試礼部有名、則唾而抵之牀下、曰厭晦。……則是經學之必無籍于八比、明矣。……而宋朱氏註、則又僅見何氏一書、別無他拋、旁彙以同時學人之言、似與聖門之所記、稍有齟齬。先仲氏嘗曰、此宋儒之書、非夫子之書也。而乃有明取士、勒為功令、家呻戶嘖、習矣不察。……而今之習論語者、未嘗于新旧兩註、有所窺見、一遇引經、輒墨守章句、以為功令所在、不可踰越、是徒以一時肄業之故、而反欲廢千聖百王之所学、不可也」。

(51) 彼のこの主張は、黄宗羲『明夷待訪録』の案を想起させよう。黄は、注疏・大全など漢宋諸儒の説を全て列挙した上で、自己の見解を付け加えることとし、一先生の説（当然朱子を指す）を墨守する必要はない、という案を提起している。黄と並び称せられる顧炎武は、科学の弊害を対策マニュアルの横行や出題傾向の限定に見、朱子説の強制については何ら問題にしていなかった。異説の主張が經学の盛行に繋がるという学問観は、「浙東人は大概主自立説し是非を論ぜず、ただ異同を立てる」（李光地『榕村統語録』卷九、本朝人物）などと非難される浙東學術の伝統であり、また百花繚乱の学説がその内部から出現した明末陽明学の状況の反映でもあろう。黄宗羲も毛奇齡も空疎な議論を繰り返した明末の學術を批判したが、しかし彼らが何を以て「學術の盛行」とみなすかというイメージは明末と変わりはなく、「學術源流、宜歸一是」（徐乾学。注57参照）という学問観とは遠い。

(52) 『四書改錯』においても、巻頭で朱熹の誤りを言及するに際しては「日誦四書、日誦四書註、而其就註義以作八比、又無一不錯」と微妙な言いまわしをしている。

(53) 『論語稽求篇』卷一、および『四書改錯』卷一。『四書改錯』卷一では「其神鑒卓然、深知學官經註有誤、如此」と断言している。

(54) 『四書改錯』卷一「他日皇上南巡、當躬進此書、以~~◆~~聖鑒、否則藏于家、以俟門生兒子之入獻焉」。版木の逸話は全祖望『鮚埼亭集』外編卷十二、蕭山毛檢討別伝。

(55) 熊賜履の失脚については滝野邦雄「李光地と熊賜履（上）（下）」経済理論二五二号、二五三号、一九九三年。張烈と陸隴其の人物像とその学問について、李光地は「張武承烈、予同年友、其所著易、本之本義、再引不攘人、只

是無大發明、與陸稼書差不多、人亦相似、二人亦相好、但自己主意一定、偏執到底、急切說不轉、難與相商量」「陸稼書讀朱子書、外此皆不讀、覺得枯槁窄隘」（『榕村統語錄』卷九、本朝人物）と言う。陸隴其の思想については三浦秀一「湯斌と陸隴其—清初士大夫の人間理解と經世意識」文化四八—一、二、一九八四年。陸隴其の官僚としての処生については、山田耕一郎「監察御史陸隴其と捐免保舉問題」『神田信夫先生古希記念論集・清朝と東アジア』山川出版社、一九九二年、参照。

（56）当時の李光地が王学の影響を受けていたことについては陳祖武前掲書、第十章、李光地与清初理学、参照。因に康熙帝は「許三礼、湯斌、李光地、俱言王守仁道学、熊賜履惟宗朱熹、伊等学問不同」（『康熙起居注』康熙二八年九月一八日辛亥）として、李光地を王学者に列している。

（57）徐乾学『憺園全集』修史成議「一、凡載理学伝中者、豈必皆勝儒林。宋史程朱門人、亦多有不如象山者。特學術源流、宜歸一是。程朱者為切實平正、不至流弊耳。陽明之說、善学則為江西諸儒、不善学則為竜溪心齋之徒、再伝而後、若羅近溪周海門之狂禪、顔山農何心齋之邪僻、固由弟子~~失~~師伝、然使程朱門人、必不至此」。

（58）尤侗『艮齋雜說』卷二「歷代史、止有儒林文苑。而宋史独立道学伝、道学之名立、而偽学之禁起矣。朱陸雖有異同、其為道学一也。今以朱子入道学、而以陸氏兄弟入儒林、可乎。且呂祖謙・蔡元定・胡安国・真德秀・魏了翁皆道学嫡派、並入儒林、豈為当乎。初修明史、擬立道学伝。而明朝道学竟分門戶、

薛^瑄*以下宗朱者也、王守仁以下宗陸者也。又有陳猷章江門別派。若立道学伝、則彼此**、靡已時矣。予謂文清宰相、文成通侯、並列大伝、余子俱入儒林可也」。

（59）『康熙起居注』、康熙二十六年丁卯六月初九日乙卯「上乃諭斌曰、朕常讀朱子、王陽明等書。道理亦為深微、乃門人各是其師說、互為攻撃。夫道体本虚、顧力行何如耳。攻撃者私也、私豈道乎。朕於古来人物從不肯輕為評議、即於今人亦然。若人心無私、何庸攻撃」。

（60）『康熙起居注』二十二年十月二十四日辛酉「上問、理学之名、始於宋人否。張玉書奏曰、天下之道理、具在人心、無事不有。宋儒講辨、更加詳密。帝曰、日用常行、無非此理。自有理学名色、彼此辨論益多。牛鈕奏曰、隨時体認、義理真無窮盡、不必立理学之名。上又問、湯斌云何。斌奏曰、理学者本乎天

理、合乎人心。堯舜孔孟以來、總是此理、原不分時代。宋儒講理、視漢唐諸儒較細、故有理学之名。其實理学在躬行、近人辨論太繁耳。上曰、朕見言行不相符者甚多。終日講理学、而所行之事、全與其言悖謬、豈可謂之理学。若口雖不講、而行事皆與道理符、此即真理学也。」

(61) 井上進氏は、康熙帝の程朱学発揚は「体制の意志を自らの意志とし、『聖主』に忠誠をつくす『名臣』を輩出させること」を目指していたとする。「樸学の背景」東方学報六四、一九九二年、参照。

(62) 山下竜二『朱子学と反朱子学』研文出版、一九九一年、李鳳全「清朝前期の心学について」中国哲学論集（九州大学）十九、一九九三年、参照。

(63) 『李恕谷年譜』卷二、康熙丁丑条。

(64) 『西河合集』四書索解序目。ただし毛奇齡が陽明学支持を高論した「折客辨学文」は、その文末に康熙丁丑潤月と書かれている。しかし丁丑（三六）年の年末に毛に従学した李塨や三八年に従学した姚江書院の主講、邵廷采らの毛奇齡とのやりとりに「折客辨学文」における議論は踏まえていない。特に李塨は毛奇齡を厚く尊敬し自らの著書で関連する毛奇齡の書を引用することが通例であるが、李塨三七年度の筆になる『大学辨業』に引用される毛奇齡の書は『太極図説遺義』のみである。従って康熙三六年度の段階では「折客辨学文」と『大学証文』はともに著作されていなかったと考えられる。また「折客辨学文」中の心性修養論は、『大学証文』より進んだ内容を持っており、『大学証文』後の著作と考えられる。

(65) 『論語稽求篇』卷一「間嘗欲取其義理、探其旨趣、剖析討論、務為可安。而義理廣大、就仁智所見、皆可以各為爭執、而至於旨趣精微、陰顯毫末、離朱不能視、子野不能聽。是者既不敢自直而相安、於非者即欲驟為刊之、而無所于証定。然而言論旁及、多見事物。凡礼儀器制方名象数文体詞例、皆事物也。如人身然、義理者府藏也、事物者耳目也。府藏人所不見、我以為府、而人必爭以為藏、何從質辨。惟耳目昭昭在人人、有指耳而称目、指眉頰而称頤頤者乎。義理難明、則吾以事物明之。府藏難辨、則吾以耳目明之。……是以無拋之言、必不以置喙、無証之事、必不以炫聽、偶有所見、則必使聖賢形模、明明可按」。

(66) 『李恕谷年譜』卷三、康熙癸未条。『四書謚言』卷三。

(67) 『易小帖』卷五「此其中有至理焉。極者至也、所謂易其至焉者也。其在天地、以不二之物、生陰生陽、生四時、生万物、此天地之至理也、易亦有之、以義卦言、太極一画也、一画者理之至也、即陽也、乾也、乃以一生兩、則生坤也……」。

據

(68) 『仲氏易』卷二八「此為◆筮三致意也。夫祇一◆筮而本乾坤、而全民用、至于如是、是故◆之先、合五十之数、而不分有大中之道焉、說文極中也、屋極謂之中、言不分于一隅也、崔◎云、捨一○為太極、是也、而于是分之為二、以

景

著

象兩、則是太極生兩儀、…」ただし、京大付属図書館所蔵本では、この書き換えはなされていない。この文章は東京大学東洋文化研究所、内閣文庫、東洋文庫所蔵本からの引用である。

(69) 『易小帖』卷五、『李恕谷先生年譜』卷三、康熙戊寅條。

(70) 『尚書古文疏証』卷八、張穆『閻潜邱先生年譜』卷三。

(71) 『西河文集』序、二四、送潜丘閻微君歸淮安序。「(閻若據) 出其所辨尚書二十五篇、廣其文約数十卷、挾之遊錢唐、……(予……) 乃取所為文讀之、謂之曰、吾不知於漢北海君相去何等。若唐之孔仲遠、趙宋之深寧叟、則出之遠矣」。いかに称揚をむねとする文章とはいえ、その後『古文尚書冤詞』中でなされた悪罵をおもえば、偽って文章を飾ったと解釈するのも妥当ではあるまい。

(72) 『西河文集』書七、與閻潜邱論尚書疏証書「昨承示尚書疏証一書、此不過惑前人之說、誤以尚書為偽書耳。其于朱陸異同、則風馬不及、而忽詬金谿、竝及姚江、則又借端作橫枝矣。尚書本聖經、前人妄有遺議、亦但以出書早晚、立学先後、為疑、未嘗于經文有不足也。且人心道心、雖荀子有之、然亦荀子引經文、不是經文引荀子、……又且正心誠意、本于大学、存心養性、見之孟子、竝非金谿姚江、過信偽經、始倡為心学、断可知矣。今人于聖門忠恕、毫釐不講、而沾沾于德性問学、硬樹門戶、此在孩提稚子、亦皆有一詆陸闢王之見、存于胸中、以尊兄卓識、而拾人牙慧、原不為武。然且趨附之徒、借為捷徑、今見有以此而

豈

進取者。尊兄雖處士、然猶出入于時賢時貴之門、万一此說外聞、而不諒之徒、籍為口實、則以此而胎累于尊兄之生平者不少。……鄙意謂、尚書疏証、總屬難信、恐于堯舜孔子千聖相伝之学、不無有損。況外此枝節、更為可已、何如、不具」。(73) 『尚書古文疏証』中の王学批判の箇所は、第一二八条において、古文尚書が偽作だとすれば孔安国は孔廟の從祀から外すべきか、という

問題を論ずる際に、一旦従祀されながら廃祀されたことのある例として王陽明を挙げ、その学問を紹介するのに東林派の顧憲成、高攀竜が陽明学の無善無悪を批判した長文をそのまま載せたことであり、そして強いて挙げれば、尚書の伝心訣を荀子の人心道心に基づくとして偽作を主張する際、伝心訣を「万世心学之祖」とした程度である。しかし伝心訣は、朱子学の心性論の根拠でもあったのであり、単に「心学」が陸学王学のみを指しているとはいえない。

(74) 『逸講箋』卷三、大学辨業辨。

(75) 毛奇齡の四書関係の著作のうち、『大学知本図説』『自為墓誌銘』『大学問』『四書改錯』などの書にこの話は頻出するが、比較的早い段階で書かれた『大学証文』や『折客辨学文』には、この話は見えない。また、毛奇齡の格物説は『大学証文』では、王艮や黎立武の説を根拠にして提起されていたが、高笠伝説を全面的に開示した『大学知本図説』等では高笠先生の言に変わっている。高笠伝説が創り話であることは疑う余地はない。なお賀欽は陳献章に教えを受けたことから明儒学案では「白沙学案」に列せられる人物であるが、私見によれば、賀欽は主静の工夫と同時に実践躬行をきわめて重視しており、心学の系譜というよりは明初期にしばしばみられる熱情的な躬行的朱子学者（呉与弼、胡居仁、婁諒ら）に近く、賀欽と毛奇齡との共通点はみだし難い。毛奇齡は明史編纂の際賀欽伝を手掛けており、そこで彼の名を知ったのだろう。毛奇齡の『王文成伝本』では賀欽は陽明の古本大学によって学者を教えたとして陽明学の系譜に位置付けているが、賀欽は正徳五年に没しており年代的にみて全く成立しえない。水野實「王守仁の『大学古本傍釈』の考察」日本中国学会報、一九九四年、参照。

(76) 『大学知本図説』「予嘗謂、講堂之設、不宜講誠、宜講治平之学。詩書礼楽、即治平所有事也。……誠正在力行、治平在講論、而特是講論親切、仍資力行。少時觀群經、每多疑義、而自受高笠先生教後、則觀經若琉璃屏、表裏皆徹、凡儒說是非、纖微必見、此非本末相助之然者乎」。皀敦

(77) 『大学証文』卷四「乃其所補者、曰天下之物。曰即凡天下之物、則未免稍汎矣。世無講事物、以明心性者、且遍証經書、從無其說。此惟論語博文、中庸博学、孟子博学詳説、庶或近之、不知諸言博学皆非首功。……而単単以博学二字、為致知首功、未敢信也。……乃宋儒言学、則又以立志為始、而繼之涵養用敬、于以協于仲尼志学、孟子存養之義。……夫明明大学初以為格物只在窮

理、而補窮理一説于大学之首、繼則又疑窮理不可為大学首功、必須先涵養而後窮理、又補涵養一説于小学之末、則東補西補、未免太煩。……且夫小学者寫字之学、非小子之所為学也……」。

(78) 『大学証文』卷一「王心齋氏語録有云、格物者、格其物有本末之物、致知者、致其知先後之知。世以其為姚江之学而非之、見江西楊氏所著四体大学、夫姚江以格物為正物為去欲、而心齋不守師説、故為是言、反追咎師承。原屬鹵莽。……宋黎立武所作大学發微有云、格物即物有本末之物、致知即知先後之知」。

(79) 『大学証文』卷一「蓋通量物之本末、事之終始、而為用力之先後耳」。

(80) 『大学証文』卷一「夫物孰有出于身心家国天下之外者哉。天下之本在国、国之本在家、家之本在身、身之本在心、心之發為意。此物之本末也。誠而正、正而修、修而齊、齊而治、治而平。此事之終始也」。

(81) 『大学証文』卷一「本、始先也。末、終后也。而曰知所先后者、其究在乎知止而已」。ただし致知の究極を「知止」に求めるのは未定の説であり、後には致知を「此謂知本」「壹是皆以修身為本」に求めることになる。注(82)参照。

(82) 『大学知本図説』「学者用功、從格物始。但就物之本末、而量度之、知明德先于新民、修身正心誠意、先于齊家治国平天下、而知先之学、全在知本。所謂格物也、格者、知也、量度也。……乃格之而始知其本在修身也、知本在修身、則知本也。知本則知至、所謂格物而知至也」。

(83) 注82参照

(84) 『大学知本図説』「此大学初下手處、第約略簡点、毫不用力、祇求大学之本在何所而已」。〔(85) 『折客辨学文』「予嘗曰、致良知三字、聖学首功、祇不宜大学致知作解註耳。……陽明但以生平所得力、認作首功」。

(86) 『大学知本図説』「誠意之功、則先于正心、何則以意之所發、始知有善不善、亦意有所發、始能誠于為善、與誠于不為不善、正心時、無是事也、是以誠意二字、為聖門下手第一工夫……。」〔(87) 『大学知本図説』「格物以修身為本、而修身則又以誠意為本……然則修身者、明德之本、誠意者、又修身之本也」。

(88) 毛の慎独説については注(100)参照

(89)『大学問』「況朱氏所謂窮物理者、必刻求其盡、謂、十物窮九物猶可、十分窮九分即不可。則即一物而終身窮之有餘矣。嗟乎人壽幾何。予向以奔走時多、學問時少。但思窮六芸、而日不暇給、一芸未窮、而陰已薄西山矣。況窮盡事物、何止六芸。朱氏乃以此為大學首功、則極終身之學、尚未得進誠意一步。而究之鹵莽蔑裂。即六芸文字、而其所詮釈、一往有誤、則不惟十物無九物、而一物並無十分、思以入大學不其難乎」。なお文中に引用される朱熹の発言は、『朱子語類』卷一五「致知、格物、十事格得九事通透、一事未通透、不妨。一事只格得九分、一分不透、最不可。」を踏まえていよう。

(90)『大学知本図説』「学者意所発、多在経籍、以終日意念、舍此定無他也。但意在経籍、知行皆在経籍。察其当乎理者、而尋求而得其理、便是知得。」

(91)『文録』三、答友人問「問。自来儒先、皆以學問思弁属知、而以篤行属行、分明是兩截事。今先生独謂知行合一、不能無疑。曰、此事吾已言之屢屢。凡謂之行者、只是著實去做這件事。若著實做學問思弁的工夫、則學問思弁亦便是行矣。學是學做這件事、問是問做這件事、思弁是思弁做這件事、則行亦便是學問思弁矣。若謂學問思弁之、然後去行、却如何懸空先去學問思弁得、行時又如何去得箇學問思弁事。」この条の解釈については山井湧「〈心即理〉〈知行合一〉〈致良知〉の意味」(『明清思想史の研究』所収)によった。

(92)『四書改錯』卷一九、致知在格物「祇就改本説、則致知誠意、正大學知行二字、一大領要。從來知行不分、知者知此、行者行此。若以格物為窮至事物之理、則未有所知在事物、而所行在誠意者。如謂事物只是知、誠意只是行、是知之與行、斷港絕流也。如謂事物既知、誠意又須知、是事物少一行、誠意又多一知也」。

(93)『大学問』「今又曰、窮理即知止、則知止者知止善也、未嘗知事物之理也。若是知事物之理、則所云能得者、將得事物之理乎、抑得止善乎。若窮事物之理、而能得止善、則求衣得食、世無是理。又須知止、則在事物少一得、而在止至善又多一知、將知得兩截、求知與求行、俱岐路矣。向之知物理以行誠意、與今之窮物理以得止善、亦又何異。所考求者在河源、而其所行者乃在江漢、則斷港絕流、無一而可」。

(94)『折客辨學文』「乃曰吾知在礼樂、而所行在意、可乎。且知礼樂只知礼樂、乃曰吾已知礼樂、而凡吾心之所行、更不必再知、可乎」。

(95)井上進氏は前掲「漢学の成立」において、「陽明は聞見の知を道德と無

関係なものとしている。とすれば、知識それ自体の独立性という点からいって、陽明のほうこそむしろ知識主義に近いのではないか」と示唆されている。

(96) 『西河文集』墓誌銘十一、自為墓誌銘「乃于以修身、則有裨于心意之学、吾学而修之、有裨于家国天下之学、吾学而修之（凡詩書六芸經術經濟、無所不修、故為体用兼備之学）、此大学也」。『大学知本図説』「然且大經大法、所係于家国天下者、又時時学之、人有数日不讀六經者乎、日讀六經、即日講治平之学、而又即日行其誠正之功、是内聖外王」。前章注（76）に見える心性修養と經学との関係は、この理解がもととなる。

(97) 『四書改錯』卷一八、学「学者、道術之総名、賈誼新書引逸礼云、小学業小道、大学業大道、以学道言、則大学之道、格致誠正修治平、是也。以學術言、則学正崇四術、凡春秋礼楽冬夏詩書、皆是也。此則学也。」また『大学知本図説』でも、高笠先生ではなく自らの見解を述べた部分では、「家国天下」の条目に直接經学を当ててはいない。『大学知本図説』「乃自誠意工夫、一分善不善、而知而行之、以求得于善、而心已正、身已修矣。由是而家国天下、皆以此推之、如忿
懷
意、中善不善兩端、与知善知不善、行善不行不善兩途、而本末一致、先後一轍、治道雖繁、一矩可
絜、大学学此而已。若夫家国天下大經大法、則盡在六經之中。而于是從而講求之、則夫子所云、学之不講者、此正須講学也、而他何求焉」とあるように、『大学』における「家国天下」の条目は、修養した身を現実社会へむけて実践することのみを指すとされ、經学は含められない。その事を「大学学此而已」という言葉で念を押し、『大学』の階梯から經学を排除した上で、六經は經世の為の書という位置付けを残している。ただ『大学知本図説』の後に成立した『四書改錯』において、經世と經学を関連させない解釈がみられるのであり、本文で述べるように、經世の為の經学という位置付けは、最終的には放棄された可能性があるといえなくもない。

(98) 『伝習録』上「蓋四書五經、不過說這心体、這心体即道心、体明即是道明、更無二、此是為学頭腦處」

(99) 注（91） 参照。

(100) 『伝習録』上「大学指箇真知行与人看、說、如好好色、如惡惡臭、見好色属知、好好色属行、只見那好色、時已自好了、不是見了後、又立箇心去好、聞惡臭属知、惡惡臭属行、只聞那惡臭時、已自惡了、不是聞了後、別立箇心去

惠」。

(101)『大學知本圖說』「假使意發而不善、則必知其不善、一如惡臭之在前、而惡而去之、其知不善者知也、不欺也。惡而去之、行也、得也、自慊也。意發而善、則必知其善、一如好色之在前、而好而求得之。其知善者知也、不欺也。好而求得之、行也、得也、自慊也。……此所謂慎獨也、此工夫也」。

(102)『大學知本圖說』「欲知意動、則意反不能自動。到底動時、必有一瞬離知處、方能起念。蓋知近乎察、既察即近乎把捉、一經把捉、意何能起。故此時但当略作照顧、……必若章句云、慎獨是動察意之方動、則◎頭把捉、此時尚復有生意乎」。

撥

注

はじめに

(1) Patricia Buckley Ebrey, Confucianism and Family Rituals in Imperial China; A Social History of Writing about Rites, Princeton University Press, 1991.

は『家礼』の成立と、流布についての子細な研究である。

(2) 『辨定祭礼通俗譜』卷一、一祭所。「于是朱文公熹、創為家礼一書、間取文^路公司馬溫公祠堂之制、以為祭典、……其中所祭之主與主祭之人、俱周章無理、即揆之于今、準之于古、而百不一當。」

(3) 清水盛光『支那家族の構造』岩波書店、一九四二年、牧野巽「司馬氏書儀の大家族主義と文公家礼の宗法主義」『近世中国宗族宗族研究』日光書院、一九四九年（『牧野巽著作集第三卷』お茶の水書房、一九八〇年、所収）、Patricia Ebrey, "The Early Stage in the Development of Decent Group Organization", In Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940, ed. Patricia Ebrey and James L. Watson, University of California Press. 1986. Patricia Ebrey "Confucianism and Family Rituals in Imperial China; A Social History of Writing about Rites, Princeton U.P. 1991.

(4) 井上徹氏の研究でこの見解への言及がなされたものは数多い。「宋代以降における宗族の特質の再検討ー仁井田陞の同族『共同体』をめぐってー」

『名古屋大学東洋史研究報告』十二、一九八七年、「宗族の形成とその構造ー明清時代の珠江デルタを対象としてー」史林七二ー五、一九八九年。「宗族形成の再開ー明代中期以降の蘇州地方を対象にして」名古屋大学東洋史研究報告十八、一九九四年、「清朝と宗法主義」史学雑誌一〇六ー八、一九九七年。などがあり、また井上氏の新刊『中国の宗族と国家の礼制ー宗法主義の視点からの分析』研文出版、二〇〇〇年、（第一部第一章「宗族の歴史的考察に関する再考察」）でもこの見解が提示されている。

(5) 土田健次郎氏は「社会と思想ー宋元思想研究覚書」『宋元時代史の基本

問題』汲古書院、一九九六年 において、「社会や経済あるいは政治的状况の調査を思想と結び付ける場合に、その思想の理解が従来からの教科書的通念の範囲を出ていない」「思想そのものの分析の不備」を指摘され、「思想そのものの理解の脆弱にのった思想と社会との関係論の危うさ」を懸念されている。

(6) 従来中国近世思想史研究で、礼に着目した研究が全くなかったわけではない。山根三芳『宋代礼説研究』溪水社、一九九六年、菰口治「張横渠と程伊川の礼－宗法を中心として－」一九七一年など。しかしおしなべて低調であったといわざるをえない。近年小島毅氏が新たな視角から精力的に礼の研究をすすめておられるが、氏の宗法論の解釈は上記の諸研究の見解を踏襲したもので、『家礼』の祭祀を継高祖小宗の下での一族結集の機能を強調し（『中国近世における礼の言説』東京大学出版会、一九九六年）、また朱子のいう宗法制は親族の相互扶助をめざしたものと述べている。（「婚礼廟見考－毛奇齡による『家礼』批判」『柳田節子先生古希記念・中国の伝統社会と家族』汲古書院、一九九三年、所収）。

—

(1) 宗法については、はじめに注(1)にあげた諸研究のほか、服部宇之吉『支那研究』一九一六年を参照。

(2) しかし宋代の宗法論が概ね小宗のみの実践をいうものであることは、すでに先学の研究によって明らかなところである。

(3) 『説文解字注』第三篇下、三八葉表。

(4) 戸川芳郎氏「解題」『和刻本儀礼経伝通解 第三輯』汲古書院、一九八〇年。

(5) 滋賀秀三氏『中国家族法の原理』創文社、一九六七年、一九頁。なお、本稿の中国の家族構造の理解は本著に基づくものである。

二

(1) 張載『経学理窟』宗法、第一条。「管摂天下人心、収宗族、厚風俗、使人不忘本、須是明譜系世族與立宗子法。宗法不立、則人不知統系来處。古人亦

鮮有不知来處者。宗子法廢、後世尚譜牒、猶有遺風。譜牒又廢、人家不知来處、無百年之家、骨肉無統、雖至親、恩亦薄。」

(2) 宗法、族譜いずれの機能についても通常ヨコの作用に注目する研究がほとんどだが、タテの作用に注目したものとして小林義広氏「欧陽脩における族譜編纂の意義」『名古屋大学東洋史研究報告』六号、一九八〇年、がある。

(3) 『説文解字注』第一三篇上、二葉表。

(4) 張載『經学理窟』宗法、第二条。「・・宗法不立、既死遂族散、其家不伝。・・今驟得富貴者、止能為三四十年之計、造宅一区、及其所有、既死則衆子分裂、未幾蕩盡、則家遂不存、如此則家且不能保、又安能保国家。」

(5) 張載『經学理窟』宗法、第七条。「今日大臣之家、且可方宗子法。譬如一人数子、且以適長為大宗、須據所有家計厚給以養宗子、宗子勢重、即願得之、供宗子外、乃將所有均給族人。宗子須專立教授、宗子之得失、責在教授、其他族人、別立教授。」

(6) 張載『經学理窟』宗法、第七条。「古所謂支子不祭也者、惟使宗子立廟主之而已。支子雖不得祭、至於齋戒致其誠意、則與祭者不異、與則以身執事、不可與則以物助之、但不別立廟、為位行事而已。後世如欲立宗子、当從此義、雖不與祭、情亦可安。」ただし「至如人有数子、長者至微賤不立、其間一子仕宦、則更不問長少、須是士人承祭祀」（『經学理窟』宗法、第六条）のように、嫡長子継承に伴う不合理を緩和しようとする向きはある。しかし、嫡長子主義が現実にはそぐわない最も根本的な原因は、複数いる子のうち嫡長子を選ばねばならないことではなく、複数ある子のうち一子にのみ優位を与えるということにある。嫡長子にかわって次子以下を選べることを主張しても、それは宗法と現実の親族観念との乖離を埋めはしない。また、張載が主祭権者を選ぶ際、兄弟の年齢の長少より官職の有無を優先させよといったのは、祖先祭祀が官位の有無や高下と密接にかかわるものであったからであろう。二章二節参照。

(7) 中根千枝氏『家族の構造』東京大学出版会、一九七〇年。

(8) 上田信氏「中国の地域社会と宗族——四——九世紀の中国東南部の事例——」『シリーズ世界史への問い4・社会的結合』岩波書店、一九八九年、フリードマン（田村克己氏・瀬川昌久氏訳）『中国の宗族と社会』弘文堂、一九八七年、参照。

(9) このことについてはPatricia Ebrey "Confucianism and Family Rituals

in Imperial China” および小島毅氏前掲「婚礼廟見考」でも述べられており、前掲拙論でも言及している。

(10) 「大祖」について、鄭玄注では「大祖、別子始爵者、大伝曰、別子為祖、謂此」と、大祖を宗法の別子に比定している。

(11) ただし、『宋会要輯稿』第一四冊礼一二、群臣士庶家廟に収録されている士庶人の祖先祭祀の代数についての議論は、いずれも官位の上下によって祭祀の代数は違えるべきだとするものである。また同書には、特に功勞のあった臣に対して家廟の建造を許可し、祭器を給賜していた事例が伝えられている。このことから、祖先祭祀と社会的身分との連動性を求める観念は、宋代に至っても存在していた窺える。

(12) 司馬光『書儀』では曾祖以下三代の祭祀が規定されており、張載『經学理窟』祭祀には「今為士者而其廟設三世几筵」とある。また『河南程氏遺書』卷第二下には「凡祭祀、須是及祖」とある。 39

(13) ただし、頁所引の張載の発言中には「たとえ一人に数人の子があっても、適長子を大宗とし」と「大宗」という語が使われている。しかし文脈上、ここでいう「大宗」が単に宗子をさすにすぎないことは文脈から明白であろう。

(14) 張載『經学理窟』祭祀、第一条。「今為士者而其廟設三世几筵、士当一廟而設三世、似是只於禰廟而設祖與曾祖位也。」

(15) 張載『經学理窟』祭祀、第一条。ただし同第一六条には「庶人当祭五世、以恩須当及也」とある。しかしこの主張は祫祭、すなわち既に祭祀の対象外となった遠祖の位牌を祭る特別な祭祀についてのものであり、常祭として四代祭祀をみとめたわけではない。ただ「以恩須当及也」という言い回しは、この張載の謂が、後の程頤の常祭としての四代祭祀の主張の下敷きになった可能性をうかがわせる。程頤の四代祭祀説については三章二節参照。

(16) 張載『經学理窟』祭祀、第一条。「夫祭者必是正統相承、然後祭礼正、有所統属。今既宗法不正、則無縁得祭祀正、故且須參酌古今、順人情而為之。」

(17) 張載『經学理窟』宗法、第二条。「宗子之法不立、則朝廷無世臣。且如公卿一日崛起於貧賤之中、以至公相、宗法不立、既死遂族散、其家不伝。宗法若立、則人人各知来處、朝廷大有所益。或問、朝廷何所益。公卿各保其家、忠義豈有不立。忠義既立、朝廷之本豈有不固。今驟得富貴者、止能為三四十年之計、造宅一区、及其所有、既死則衆子分裂、未幾蕩盡、則家遂不存、如此則家

且不能保、又安能保国家。」

(18) 公卿が「貧賤の中から抜き出て」公相に至る、という表現について、溝口雄三氏は「貧賤の中から抜き出て」の部分を取りあげ、張載の所論が士大夫としての立場にたったものであることの論拠としている。(戸川芳郎氏・蜂屋邦夫氏・溝口雄三氏『儒教史』山川出版社、一九八七年)。また菰口治氏もこの表現を宋代が「新興士大夫階級の世界」であったことを物語るものとしておられる(同氏「関学の特徴(Ⅱ)―「礼」を中心にして―」『文化』三十三卷三号、一九六九年)。このように解釈されてきたのは、たとえ公卿とあっても貧賤というのであるならば、士大夫より上層の人物という意を強調するのは不適当という判断によるものであろう。しかし、この貧賤の中から云々とは公卿が公相に昇る形容として使用されている。そして公卿と公相を比較した場合、公相の方が高位にある。つまりこの「貧賤」は客観的に貧賤であることをいっているのではなく、公卿が公相に比べて「貧」かつ「賤」であることの形容である、と考える。

(19) 張載『経学理窟』宗法、第八条。「後來朝廷有制、曾任兩府、則宅舍不居分、意欲後世尚存某官之宅或存一影堂、如嘗有是人、然宗法不立、則此亦不濟事。唐狄人傑、顔杲卿、真卿後、朝廷盡與官、其所以別之意甚善、然亦處之未是。若此一人死、遂却絶嗣、不若各就墳冢、給與田五七頃、與一間名目、^旌使之世守其祿、不惟可以為天下忠義之勸、亦是為忠義者實受其報。」

(20) 張載『経学理窟』宗法、第七条。「今日大臣之家、且可方宗子法。・・^管仍乞朝廷立条、族人須遵依祖先立法、仍許族人將己合轉官恩沢乞回授宗子、不理選限官、及許將奏薦子弟恩沢与宗子。且要主張門戸。宗子不善、則別擇其次賢者立之。」

(21) 恩蔭・恩沢の制度については梅原郁氏『宋代官僚制度研究』同朋舎、一九八五年、を参照した。

(22) 張載が生涯でつとめた官職は、祁州司法参軍、丹州雲巖県令、著作佐郎、簽書渭州軍事判官公事、崇文院校書、知太常礼院である。

(23) 島田虔次氏『中国における近代思惟の挫折』筑摩書房、一九七〇年

(24) 例えば本田濟氏編『中国哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九七五年、五四頁

(25) 呂大臨「横渠先生行状」『張載集』所引。

(26) 顧炎武や黄宗羲と同様の地平から張載の井田封建論を論じたものに張岱

年「關於張載の思想和著作」『張載集』所収、中華書局、一九七八年、がある。

(27) 張載『經学理窟』周礼、第六条。「井田至易行、但朝廷出一令、可以不咎一人而定。蓋人無敢據土者。又須使民悦従、其多有田者、使不失其為富。借如大臣有據土千頃者、不過封与五十里之國、則已過其所有、其他隨土多少與一官、使有租税、人不失故物。治天下之術、必自此始。今以天下之土綦画分布、人受一方、養民之本也。・・・其術自城起、首立四隅、一方正矣。又増一表、又治一方、如是、百里之地、不日可定、何必毀民廬舍墳墓、但見表矣。方既正、表自無用。・・・百里之國、為方十里者百、十里為成、成出革車一乘、是百乘也。然開方計之、百里之國、南北東西各三萬步、一夫之田為方步者萬。今聚南北一步之博、而會東西三萬步之長、則為方步者三萬也、是三夫之田也。三三如九、則百里之地得九萬夫也。革車一乘、甲士三人、步卒七十二人、以乘計之、凡用七萬五千人、今有九萬夫、故百里之國、亦可言千乘也。以地計之、足容車千乘。・・・」

(28) 張載『經学理窟』周礼、第十条。「所以必要封建者、天下之事、分得簡則治之精、不簡則不精、故聖人必以天下分之於人、則事無不治者。聖人立法、必計後世子孫、使周公當軸、雖攬天下之政、治之必精、後世安得如此。且為天下者、奚為紛紛必親天下之事。今便封建、不肖者復遂之、有何害。豈有以天下之勢不能正一百里之國、使諸侯得以交結以乱天下。自非朝廷大不能治、安得如此。而後世乃云秦不封建為得策、此不知聖人之意也。」

(29) この樂觀性は、系図作成と宗法実践が世族の間に限りながら、「天下の人心を管攝する」作用まで期待していることにも通じていよう

(30) 吉川幸次郎氏「近世支那の倫理意識」『岩波講座倫理学』第一二冊、一九四一年、所収。

(31) 呂大臨「横渠先生行狀」『張載集』所引。

(32) 司馬光「論謚書」『張載集』所引。

(33) (34) 渡辺浩氏「儒学史の解釈の一解釈」『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、一九九七年

三

(1) この原因については、菰口治氏「張横渠と程伊川の礼－宗法を中心にし

てー」『集刊東洋学』二六、一九七四年、小島毅氏『宋学の形成と展開』創文社、一九九九年、参照。これらの研究で、張載と二程は同時代人であり、かつ遠い親戚関係にあたり、学問的な交流があったこと、張載の門人で張載死後程頤に師事した者も多く、そのうちには礼学に秀でた呂大臨らがいたこと。そして程子は張載の礼学を高く評価していること、が指摘されている。

(2) 『河南程子遺書』卷第一七、第四七条。「宗子之法不立、則朝廷無世臣。宗法須是一二巨公之家立法。宗法立、則人人各知来處。」

(3) 山根三芳氏『宋代礼説研究』溪水社、一九九六年、一五三—一五四頁。

(4) 『河南程子遺書』卷第一五。唐時の廟院以下の発言は、張載『経学理屈』宗法、第八条「後來朝廷有制、曾任兩府則宅舍不許分、意欲後世尚存某官之宅或存一影堂、如嘗有是人、然宗法不立、則此亦不濟事」をふまえている。

(5) 『河南程子遺書』卷第一七、第二〇条。「後世骨肉之間、多至仇怨忿争、其実為争財。使之均布、立之宗法、官為法、則無所争。」

(6) 『河南程子遺書』卷第一八、第二三七条。「今無宗子法、故朝廷無世臣。若立宗子法、則人知尊祖重本。人既重本、則朝廷之勢自尊。古者子弟從父兄、今父兄從子弟、(子弟為強)、由不知本也。且如漢高祖欲下沛時、只是以帛書與沛父老、其父老便能率子弟從之。又如相如使蜀、亦移書責父老、然後子弟皆聽其命而從之。只有一箇尊卑上下之分、然後順從而不乱也。若無法以聯統之、安可。」

(7) 漢代の父老や三老については、宇都宮清吉氏『中国古代中世史研究』創文社、一九七七年、および鷹取佑司氏「漢代三老の変化と教化」『東洋史研究』五三卷二号、一九九四年、参照。

(8) 家族国家観については尾形勇氏『中国古代の家と国家』岩波書店、一九七九年、小野和子氏『五四時期家族論の背景』同朋舎、一九九二年、参照。また家族国家観念は張載が自身の存在論をもとに主張したところでもあった。

「西銘」には「大君者、吾父母之宗子、大臣者、宗子之家相也」とある。

(9) 『河南程子外書』卷第七、第四三条。「伊川先生將屬續時、顧謂端中曰、立子。蓋指其適子端彥也。語絶而没。既除喪、明道之長孫昂、自以當立、侯師聖不可。昂曰、明道不得入廟耶。師聖曰、我不敢容私。明道先太中而卒、繼太中主祭者伊川也。今繼伊川、非端彥而何。議始定。或謂師聖曰、明道既死、其長子不當立乎。曰、立廟自伊川始。又明道長子死已久。況古者有諸侯奪宗、庶

姓奪嫡之説、可以義起矣。況立廟自伊川始乎。」

(10) 明末の人、呂坤はこの点を指摘して程頤の行動を批判している。呂坤『四礼疑』巻一、通礼、八葉表一九葉裏。

(11) この問題を克服しようとしたのが清初の人毛奇齡であった。

(12) 『河南程子遺書』巻第一五、第五七条。「宗子之法壊、則人不自知来處。以至流転四方、往往親未絶、不相識。」

(13) 『河南程子遺書』巻第一五、第一五九条。「自天子至於庶人、五服未曾有異、皆至高祖。服既如是、祭祀亦須如是。其疏数之節、未有可考、但其理必如此。七廟五廟、亦但是祭及高祖。大夫士雖或三廟二廟一廟、或祭寢廟、則雖異亦不害祭及高祖。」

(14) 『河南程子遺書』巻第二上には「宗を立てるのは朝廷の禁じているところではない、ただ人が自分から行うことができないことをうれえるのみである」という語が収められている。二程いずれの語か不明であるが、宗法実践の主張にあたって朝廷は禁じていないということをいわねばならなかったのは、やはり宗法が士大夫や庶人にとって僭越な礼であったからであろう。

(15) 『河南程子遺書』巻第一八、二三条。

(16) 清水盛光氏前掲書、井上徹氏前掲書。

(17) 『朱子語類』巻九十、礼七、祭。

(18) たとえば、実際、朱熹は程頤の説にならって始祖を祭っていた時期があったと述べている（『朱子語類』巻第九十、礼七、祭）。しかし朱熹の本貫は新安で、九代前の祖先が◆源に移住し、そして父朱松の赴任に伴い福建の地に移住し、自身も官途について以後は任地を転々として過ごした。朱熹は広い範囲の親族を結合しうる状況ではなく、その始祖祭祀は親族結合のためとは考えられない。また朱熹は自著に「新安朱熹」と記すなど本貫が新安であることを意識しており、朱宗の嫡流であるという認識はもっていなかった筈である。朱熹の家系や家庭環境については、三浦国雄氏『朱子』講談社、一九七八年、衣川強氏『朱熹』白帝社、一九九四年。

(19) 『河南程子遺書』巻第一七、第五一条「収族之義、止為相與為服、祭祀相及」、第五三条「凡小宗以五世為法、親尽則族散」。

四、

(1)朱熹『家礼』の成立と後世の普及については、Patrcia Buckley Ebrey, Confucianism and Family Rituals in Imperial China; A Social History of Writing about Rites, Princeton University Press, 1991.

が詳しい。なお同氏には朱熹『家礼』の訳注

CHU HSI'S FAMILY RITUALS, Princeton University Press, 1991. もある。

(2)司馬光『書儀』卷十、喪儀六、祭、「主人」注、「即日在此男家長也。曲礼、支子不祭。曾子問、宗子為士、庶子為大夫、以上牲祭於宗子之家。古者、諸侯卿大夫、宗族聚於一國、故可以如是。今兄弟仕宦、散之四方、雖支子亦四時念親、安得不祭也。」

(3)清水盛光氏前掲書、牧野巽氏前掲書、イーブリー氏前掲書、小島毅氏前掲書、井上徹氏前掲書、上山春平氏「朱子の『家礼』と『儀礼経伝通解』」東方学報五四、一九八二年、等。

(4)『家礼』偽作説を検証した研究としては、阿部吉雄「文公家礼に就いて」『服部先生古希祝賀論文集』一九三六年、兼永芳之「朱文公家礼の一考察」『支那学研究』（広島哲学会）二一、一九五六年、上山春平前掲論文、樋口勝「『文公家礼』の成立についての一考察」『東洋の思想と宗教』第四号、一九八七年。陳来「朱子《家礼》真偽考議」『北京大学学報』哲学社会科学版、史景南「朱熹《家礼》真偽考弁」『朱熹佚文輯考』所収、江蘇古籍出版社、一九九一年、同氏「朱熹《家礼》真偽弁」『朱子学刊』一九九三年第一輯。

(5)注4で挙げた諸研究で偽作を主張するのは樋口氏だけで、後の諸家はすべて朱熹の真筆で未定の書、という立場をとっておられる。吾妻重二氏も「『家礼』の刊刻と版本－『性理大全』まで」『文学論集』（関西大学）第四八巻第三号、一九九九年、において、『家礼』は朱熹未定の書との断定の上で論をすすめておられる。

(6)私自身は『家礼』がたとえ朱子本人の手によるものでなかったとしても、朱熹のある時点での考えは忠実に表されていると考える。本稿では『家礼』と朱熹の思想とは一応区別して論を進めたが、本稿で扱った宗法に関する両者の対応は結局概ね一致した。

(7)『家礼』通礼、祠堂「為四龕以奉先世神主」注、「祠堂之内、以近北一架

為四龕。每龕内置一卓。大宗及繼高祖之小宗、則高祖居西、曾祖次之、祖次之、父次之。繼曾祖之小宗、則不敢祭高祖、而虛其西龕一。繼祖之小宗、則不敢祭曾祖、而虛其西龕二。繼禰之小宗、則不敢祭祖、而虛其西龕三。若大宗世數未滿、則亦虛其西龕如小宗之制。」

(8)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第五九条「大宗法既立不得、亦当立小宗法。・・」

(9)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第一一六条「堯卿問始祖之祭。曰、古無此。伊川以義起。某当初也祭、後來覺得僭、遂不敢祭。」


(10)清水盛光氏、牧野氏、井上徹氏前掲書。



(11)立春に行う先祖祭祀とは、始祖以下、高祖以上の祖先を祭るものである。朱熹は先祖祭祀についても後に僭越だと考えて自身は祭るのを辞めている。

『朱文公文集』卷六三、答葉仁父、参照。

(12)『家礼』祭礼、初祖、「陳器」注、「神位用蒲薦、加草席、皆有縁。或用紫褥。」

(13)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第一一二条、第一一三条、参照。

(14)『礼記』祭法、鄭注「唯天子諸侯有主」。『通伝』卷四八、礼八、天子皇后及諸侯神主「五經異議曰、唯天子諸侯有主、卿大夫無主、尊卑之差也。……」同、卿大夫士神主及題板「後漢許慎五經異議、或曰、卿大夫士有主、不答曰、按公羊説、卿大夫非有土之君、不得祫享昭穆、故無主、大夫束帛依神、士結茅為」 散

(15)それぞれの主の制度については、『書儀』卷七、明器、下帳、苞、祠版。 筭
河南程氏文集卷十「作主式」、『家礼』喪礼、『家礼』喪礼、「聞喪、奔喪、治葬」条、「作主」注。

(16)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第七六条一八一条。

(17)『家礼』喪礼、「及墓 下棺 祠后土 題木主 成墳」条、「題主」注。

(18)『家礼』通礼、「有事則告」条注。

(19)『家礼』祭礼では、「初祖」と題目があげられ、本文は「冬至祭始祖」と始祖の語が使われ、その注として「程子曰、此厥初生民之祖也、冬至一陽之始、故象其類而祭之」と、程頤の言が引用されている。

(20)『家礼』祭礼、「初祖」注。

(21)『家礼』通礼、「易世則改題主而遞遷之」条注「大宗之家、始祖親尽、則

藏其主於墓所、而大宗猶主其墓田、以奉其墓祭、歲率宗人、一祭之、百世不改。」

(22)『家礼』喪礼、大祥、「告遷于祠堂」条注「若有親盡之祖、而其別子也、則祝版云々、告畢而遷墓所、不埋。」

(23)『家礼』祭礼、墓祭、「參神降神初献」条注。

(24)『家礼』通礼、「為四龕以奉先世神主」条注「大宗及繼高祖之小宗、則高祖居西、曾祖次之、祖次之、父次之。繼曾祖之小宗、則不敢祭高祖、而虛其西龕一。繼祖之小宗、則不敢祭曾祖、而虛其西龕二。繼禰之小宗、則不敢祭祖、而虛其西龕三。」

(25)『家礼』通礼、「有事則告」条注。

(26)『家礼』祭礼、四時祭、「初献」「重献」「終献」の各条の注。

(27)『家礼』通礼「為四龕以奉先世神主」条注「非嫡長子、則不敢祭其父。若與嫡長同居、則死而後、其子孫為立祠堂於私室、且隨所繼世數為龕。俟其出而異居、乃備其制」。

(28)『家礼』冠礼、「前期三日、主人告于祠堂主人」注「主人謂冠者祖父、自為繼高祖之宗子者。若非宗子、則必繼高祖之宗子主之。有故、則命其次宗子、若其父自主之。……若宗子已孤而自冠、則亦自為主人。」

(29)牧野巽氏「司馬氏書儀の大家族主義と文公家礼の宗法主義」『近世中国宗族研究』一九四九年（後、牧野巽著作集第三卷、お茶の水書房、一九八〇年）。

(30)小島毅『中国近世における礼の言説』東大出版会、一九九六年、第二章、「『家礼』の構造」。

(31)『家礼』冠礼、「主人以冠者見于祠堂」注「若冠者私室有曾祖祖以下祠堂、則各因其宗子而見。自為繼曾祖以下之宗、則自見。」

(32)注(27)参照

(33)『家礼』冠礼、「冠者見于尊長」注。「若宗子之子、則先見宗子及諸尊於父者於堂、乃就私室見於父母及余親」とある。

(34)注(30)参照。なお、P. Ebrey, CHU HSI'S FAMILY RITUALS、でも小島氏と同様の解釈で訳出されている。e

(35)『家礼』冠礼、「冠者見于尊長」注。

(36)注(21)(22)参照。

(37)『朱子語類』卷八九、礼六、喪、第二五条「長子死、則主父喪、用次子、

不用姪、今法如此。宗子之法立、則長子之子。此法已壞、只從今法。」

五 朱熹の宗法論・注

(1)『朱子語類』卷九十、祭、第一一六条。「堯卿問始祖之祭。曰、古無此。伊川以義起。某当初也祭、後來覺得僭、遂不敢祭。古者諸侯只得祭始封之君、以上不敢祭。……程先生亦云、人必祭高祖、只是有疏數耳。又問。今士庶亦有始基之祖、莫亦只祭得四代、但四代以上則可不祭否。曰如今祭四代已為僭。古者官士亦只得祭二代、若是始基之祖、莫亦只存得墓祭。」

(2) 注(1)所引の朱子の発言のほか、『朱文公文集』卷三十、答汪尚書論家廟「然考諸程子之言、則以為高祖有服、不可不祭、雖七廟五廟、亦止於高祖、雖三廟一廟、以至祭寢、亦必及於高祖、但有疏數之不同耳。疑此最為得祭祀之本位。」など。

(3) 清水盛光氏前掲書、仁井田陞『中国身分法史』東京大学出版会、一九四二年、佐竹靖彦『唐宋変革期の地域的研究』同朋舎、一九九〇年、壇上寛『明朝専制支配の史的構造』汲古書院、一九九五年、等。

(4)『朱子語類』卷九十、祭、第六四条「古者宗法有南宮北宮、便是不分財、也須異爨。今若同爨固好、只是少間人多了、又却不齊整、又不如異爨。問、陸子静家有百餘人喫飯。曰近得他書、已自別架屋、便也是許多人無頓著處。又曰、見宋子蜚說、広西賀州有一人家共一大門、門裏有兩廊。皆是子房、如学舎僧房。每私房有人客来、則自辦飲食、引上大廳、請尊長伴五盞後、却回私房、別置酒。恁地却有宗子意、亦是異爨。見說其族甚大。又曰、陸子静始初理會家法、亦齊整。諸父自做一處喫飯、諸母自做一處喫飯、諸子自做一處、諸婦自做一處、諸孫自做一處、孫婦自做一處、卑幼自做一處。或問、父子須異食否。曰、須是如此。亦須待父母食畢、然後可退而食。問、事母亦須然否。曰、須如此。問、有飲宴、何如。曰、這須同處。如大饗、君臣亦同座。」

(5)『儀礼』喪服子夏伝「故有東宮、有西宮、有南宮、有北宮、異居而同財、有餘則歸之宗、不足則資之宗。」

(6)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第一〇八条「人家族衆不分合祭、或主祭者不可以祭及叔伯之類、則令其嗣子別得祭之。今且說同居、同出於曾祖、便有從兄弟及再從兄弟了。祭時主於主祭者、其他或子、不得祭其父母。若恁地~~＊~~做一處祭、不得。要好、当主祭者之嫡孫、当一日祭其曾祖及祖及父、餘子孫與祭。次日、却令次位子孫自祭其祖及父、又次日、却令又次位子孫自祭其祖及父。此

却有古宗法意。」

(7)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第一一〇条「問、支子不祭。曰、不當祭。問、橫渠有季父之喪、三廐時祀、却令竹監弟為之。緣竹監在官、無持喪之專、如此則支子亦祭。曰、這便是橫渠有礙處。只得不祭。」

(8)『朱子語類』卷八九、礼六、喪、第二五条「長子死、則主父喪、用次子、不用姪、今法如此。宗子之法立、則長子之子。此法已壞、只從今法。」

(9)『朱文公文集』卷六三、答郭子從（叔雲）「周制有大宗之礼、乃有立適之義、立適以為後、故父為長子、權其重者、若然今大宗之礼廢、無立適之法、而子各得以為後、則長子少子、當為不異、庶子不得為長子三年者、不必然也、父為長子三年者、亦不可以適庶論也。／宗子雖未能立、然服制自當從古、是亦愛礼存羊之意、不可妄有改易也、……豈可謂宗法廢而諸子皆得為父後乎。」

(10)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第五七条「今臣庶之家要立宗也難。只是宗室與襲封孔氏柴氏、當立宗。今孔氏柴氏襲封、只是兄死弟繼、只如而今門長一般、大不是。」

(11)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第一〇八条「如今要知宗法祭祀之礼、須是在上之人先就宗室及世族家行了、做箇樣子、方可使以下士大夫行之」

(12)司馬光『書儀』卷十、喪儀六、祭、「主人」注、「即日在此男家長也。曲礼、支子不祭。曾子問、宗子為士、庶子為大夫、以上牲祭於宗子之家。古者、諸侯卿大夫宗族聚於一國、故可以如是。今兄弟仕宦、散之四方、雖支子、亦四時念親、安得不祭也。」

(13)『朱文公文集』卷四十一、答劉平甫「熹承及影堂、按古礼廟無二主、嘗原其意、以為祖考之精神既散、欲萃聚於此、故不可以二。今有祠版又有影、是有二主矣。……則宗子所在、奉二主以從之、於事為宜。蓋上不失萃聚祖考精神之義。（二主常相依、則精神不分矣。）下使宗子得以田祿薦享祖宗、[△]宜亦[△]之。歆處礼之變、而不失其中、所謂所謂礼雖先王未之有、可以義起者、蓋如此。但支子所得自主之祭、則當留以奉祀、不得隨宗子而徙也。所喻留影於家、奉祠版而行、恐精神分散、非鬼神所安、而支子私祭、上及高曾、又非所以嚴大宗之正也。」

(14)朱子学における死と祭祀の問題については島田虔次『朱子学と陽明学』岩波書店、一九六二年、三浦国雄「朱子鬼神論補」『人文研究』（大阪市立大学）三七—三、一九八五年、参照。

(15)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第六二条「父没、宗子主祭、庶子出仕宦、祭時其礼亦合減殺、不得同宗子。」

(16)『朱文公文集』卷五十一、与黄子耕「祭礼極難處、竊意、神主唯長子得奉祀、之官則以自随、影像則諸子各伝一本自随、無害也。」

(17)『朱文公文集』卷六十二、答李晦叔「兄弟異居、廟初不異、只合兄祭、而弟與執事、或以物助之為宜、向見說前輩有如此、而相去遠者、則兄家立主、弟不立主、只於祭時旋設位、以紙榜標記逐位、祭畢焚之、似亦得礼之變也。」

(18)注(14)の論考を参照。

(19)張載『經学理窟』宗法、第七条、および『河南程氏遺書』卷一五、一五九条「古所謂支子不祭也者、惟使宗子立廟主之而已。支子雖不得祭、至於齋戒致其誠意、則與祭者不異、與則以身執事、不可與則以物助之、但不別立廟、為位行事而已。後世如欲立宗子、当從此義、雖不與祭、情亦可安。」

(20)張載『經学理窟』宗法、第六条「至如人有数子、長者至微賤不立、其間一子仕宦、則更不問長少、須是士人承祭祀。」『河南程氏遺書』卷一一、「立宗必有尊宗法、如卑幼為大臣、以今之法、自合立廟、不可使從宗子以祭。」

(21)『朱文公文集』卷六十四、答潘立之「所問祭礼、雖有始祖、亦只是祭於大宗之家。若小宗則祭上高祖、而下然又有三廟二廟一廟祭寢之差、其尊卑之殺、極為詳盡。非謂家家皆可祭始祖也。今法制不立、家自為俗、此等事、若未能遽變、則且從俗可也。支子之祭、亦是如此。竊謂、只於宗子之家、立主而祭、其支子則只用牌子、其形如木主、而不判前後、不為陷中及兩竅、不為櫝、以從隆殺之義。不知如何。可更商量也。」

(22)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第五九条「大宗法既立不得、亦当立小宗法。・・」(23)『朱子語類』卷九十、礼七、祭、第六四条「祭祀須是用宗子法、方不乱。不然前面必有不可処置者。」

(24)『嘉祐集』卷一四、譜、譜例「古者、諸侯世国、卿大夫世家、死者有廟、生者有宗、以相次也、是以百世而不相忘。……其族人相與為服、死喪嫁娶相告而不絶、則其勢將自至於不忘也。」

(24)『嘉祐集』卷一四、譜、蘇氏族譜「嗚呼。觀吾之譜者、孝弟之心可以油然而生矣。情見乎親、親見乎服。服始於衰、而至於緦麻、而至於無服。無服則親尽、親尽則情尽。情尽則喜不慶、憂不弔。喜不慶、憂不弔、則塗人也。吾之所以相視如塗人者、其初兄弟也。兄弟、其初一人之身。悲夫。一人之身分而至於

塗人、此吾譜之所以作也。其意曰、分而至於塗人者、勢也。勢、吾無如之何也已。幸其未至於塗人也、使之無至於忽忘焉可也。」

(25)『嘉祐集』卷一四、譜、大宗譜法。

(26)『蘇軾文集』卷八、策、策別安萬民二「今夫天下所以不重族者、有族而無宗也。有族而無宗、則族不可合。族不可合、則雖欲親之而無由也。族人而不相親、則忘其祖矣。今世之公卿大臣賢人君子之後、所以不能世其家如古之久遠者、其族散而忘其祖也。故莫若復小宗、使族人相率而尊其宗子。宗子死、則為之加服、犯之則以其服坐。貧賤不敢輕、富貴不敢以加之。冠婚必告、喪葬必赴。此非有所難行也。今夫良民之家、士大夫之族、亦未必無孝弟相親之心、而族無宗子、莫為之糾率、其勢不得相親。」

(1)小島毅「明代礼学の特色」林慶彰・蔣秋華主編『明代經学国際研討会論文集』中央研究院中国文哲研究所籌備處、台北、一九九六年、所収。

(2)Patrcia Buckley Ebrey, Confucianism and Family Rituals in Imperial China; A Social History of Writing about Rites, Princeton University Press, 1991.

(3)『家礼儀節』序、「濬生遐方、自少有志於礼学、意謂海内文献所在、其於是礼必能家行而人習之也。及出而北仕於中朝、然後知世之行是礼者、蓋亦鮮焉。詢其所以不行之故、咸曰礼文深奥、而其事未易以行也。是以不揆愚陋、竊取文公家礼本注、約為儀節、而易以浅近之言、使人易曉而可行、將以均諸窮鄉浅学之士。若夫通都鉅邑明經学古之士、自當考文公全書、又由是而上進於古儀礼云。」

(4)『家礼儀節』卷一、通礼「家礼逐章本注繫於礼節者、既已約為儀節矣。其有用之不尽、而可以為行礼之防範輔翼者、總錄于左、使行礼者有考焉。」

(5)『家礼』冠礼、「前期三日、主人告于祠堂主人」注「主人謂冠者祖父、自為繼高祖之宗子者。若非宗子、則必繼高祖之宗子主之。有故、則命其次宗子、若其父自主之。……若宗子已孤而自冠、則亦自為主人。」

(6)『家礼儀節』卷二、冠礼「前期三日、主人告于祠堂~~主~~」注「主人謂冠者之祖父母父母兄弟家長者。若宗子已孤而自冠、則自為主人。」

(7)『家礼儀節』卷三、婚礼、「身及主昏者無期以上喪乃可成昏」注「凡主昏謂壻之祖父父及凡為家長者。宗子自昏、則以族人之長為主。」

(8)牧野巽「司馬氏書儀の大家族主義と文公家礼の宗法主義」『近世中国宗族研究』一九四九年（後、牧野巽著作集第三卷、お茶の水書房、一九八〇年）所収。

(9)『家礼』通礼、「為四龕以奉先世神主」注「祠堂之内以近北一架為四龕。每龕內置一卓。大宗及繼高祖之小宗、則高祖居西、曾祖次之、祖次之、父次之。繼曾祖之小宗、則不敢祭高祖、而虚其西龕一。繼祖之小宗、則不敢祭曾祖、而虚其西龕二。繼禰之小宗、則不敢祭祖、而虚其西龕三。若大宗世数未滿、則亦虚其西龕如小宗之制。神主皆藏於櫝中、置於卓上南向。龕外各垂小簾、簾外設香卓於堂中、置香爐香合於其上。兩階之間、又設香卓亦如之。非嫡長子則不敢

祭其父。若與嫡長同居、則死而後、其子孫為立祠堂於私室、且隨所繼世數為龕。俟其出而異居、乃備其制。若生而異居、則預於其地立齋以居、如祠堂之制。死則因以為祠堂。」

(10)『家礼儀節』卷一、通礼「為四龕以奉先世神主」注「高曾祖考四代各為一龕。龕中置櫨、櫨中藏主。龕外垂簾、以一長卓共盛之。列龕以西為上。每龕前各設一卓、或共設一長卓、西階之間、又通設一香案、上置香爐香合之類。」

(11)『大学衍義補』卷五十二、治国平天下之要五、明礼樂、家鄉之礼中「臣按、古者宗法行。故支子無自祭之礼。今世人家、兄弟多有析居及出遠宦者、不能皆合祭于宗子也。乞勅礼官定制。凡人家庶子、只許祭其所曾經事者。如逮事曾祖或祖、則許祀之。不逮事者惟得祭禰。其宗子之家、父祖分產之時、必須以一分為祭需、原不曾有者、衆共補之、兄弟析居者不許自祀其父、遇有告祀薦新之類、皆就長兄家行礼。如此是亦敦本厚俗之一端。」

(12)滋賀秀三『中国家族法の原理』創文社、一九七六年。なお、ここで現実の家族のありかたとして述べたものは、滋賀氏の見解に基づくものである。

(13)『大学衍義補』卷五十二、治国平天下之要五、明礼樂、家鄉之礼中「臣按、欲行宗子之法、必自世冑始。今世文臣無世襲法、惟勲戚及武臣、世世相承、以有爵祿、此法断然可行。若夫見任文臣、及仕宦人家子孫、与夫鄉里稱為太族鉅姓、自謂為士大夫者、朝廷宜立定制。俾其家各為譜系、孰為始遷于此者、孰為始有封爵者、推其正嫡一人以為大宗、又就其中分別、某与某同高祖、推其一人最長者為繼高祖小宗、某与某同曾祖、推其一人為繼曾祖小宗、某与某同祖、某与某同禰、各推最長者一人以為小宗、其分析疎遠者、雖不能合于一處、然其所以聚会于一處、綴列于譜牒者、則粲然而明白也。若軍官襲替故事、明具宗支図、亦俾其明白開具、如五宗之法。若其正支絕嗣、而以旁支入繼者、既襲之後、即將其名繫于所後正支之下、以承大宗。以次第承所生父母以為小宗。如此雖如三代之制、亦礼廢羊存之意。」
而其 不能盡

(14)『家礼儀節』卷七、祭礼、「前一日設位陳器」注「…設神位其中。用紙為牌如神主、面上書某祖考某官府君、……高祖之父為五世祖、推而上之為六世七世、隨所知而書之。或以始遷之祖、或起家之祖、在高祖以前一人為先祖、設其位当中南向」

(15)『家礼儀節』卷七、祭礼、「先祖」注「……則先祖之祭、似又可行。今擬人家同居止四代者、固不必行此祭。其有合族以居、累世共爨、生者同居而食、

死者異席而祭、恐難以萃合人心於孝享之義。宜於立春之日中、設先祖考妣位於中堂、自先祖而下、考左妣右、分為兩列、每年一行、庶幾累世不分者、得以萃聚群心、總攝衆志、敬宗睦族於悠久云。」

(16)『篁墩文集』卷一四、趙氏祠堂記「礼之廢也、祭為甚。蓋中古以來、諸侯卿大夫、率無廟以奉其先人、而況其下者乎。至文公朱子制家礼、易廟為祠堂、使事力可通乎上下、礼易行。然當時僅講授於師生閭里之間、其說未廣也。我文廟頒性理諸書、嘉惠臣人、然後家礼行天下三二十年来、卿大夫家、稍垂意於礼、而士庶間亦有聞焉。」

(17)『胡仲子集』卷三、與許門諸友論宗法「……至於国之卿大夫、有不出于公族者、蓋未嘗及也。而士庶人之事、則又略無所見。故後世之言宗法者、止於卿大夫之有采地者、以礼断之也。然礼固未嘗言士庶人無宗也。且使大夫或自廢而為士庶人者、其宗法亦將隨而廢乎、抑否乎。使士庶人有升而為卿大夫者、則於法宜得立宗法矣。而族之適子有宗之之道乎。抑自為後世之宗乎。曾子問曰、宗子為士、庶子為大夫、其祭也如之何。孔子曰、以上牲祭于宗子之家。是所謂宗子者、其卿大夫之世適乎。其有非卿大夫之世適而士之世適者、其兄弟為卿大夫、遂以適士為宗子可乎。……後世宗法不行、宋儒往往欲立小宗之法、今士庶人之家祭祀、有用宗子法者。亦合于礼之意乎。抑以古卿大夫之事、而今士庶人行之得無僭乎。朱子之述家礼、固欲同志之士、熟講而勉行也。其于祭祀之礼、未嘗不嚴于主人主婦之位、則固寓宗子之法矣。不然則亦有可處置者乎。」

(18)『醫閭集』卷一、言行錄、第五〇条。

(19)『醫閭集』卷一、言行錄、第二三条。

(20)『菽園雜記』卷十三、第一八条。「古人宗法之立、所以立民極定民志也。今人不能行者、非法之不立、講之不明、勢不可行也。蓋古者公卿大夫、世祿世官、其法可行。今武職猶有世祿世官遺意、然惟公侯伯家能行之。其餘武職、若承襲一事、支庶不敢奪嫡、賴有法令維持之耳。至祠堂祭礼、便已窒礙難行。如宗子雖承世官、其所食世祿、月給官◆而已。非若前代有食邑采地圭田之制。故貧乏不能自存者、多僦民屋以居、甚至寄居公廨、及神廟旁屋。使為支子者、知礼畏義、歲時欲祭於其家、則神主且不知何在、又安有行礼之地哉。今武官支子家富、能行時祭者、宗子宗婦、不過就其家饗◆餘而已。此勢不行於武職者如此。文職之家、宗子有祿仕者、固知有宗法矣。亦有宗子不仕、支子由科第出仕者、任四品以下官得封贈其父母、任二品三品官得封贈其祖父母、任一品官得封贈其

庫

餽

曾祖父母。夫朝廷恩典、既因支子而追及其先世、則祖宗之氣脈、自與支子相為流通矣。揆幽明之情、推感格之礼、雖不欲奪嫡、自有不容已者矣。此勢不行於文職者如此。故曰、非法之不立、講之不明、勢不可行也。知礼者、家必立宗、宗必立譜、使宗支不紊。宗子雖微、支子不得以富強凌之。則仁讓以興、乖爭以息、亦庶乎不失先王之意矣。」

(21)『念庵文集』卷七、宗論。

(22)『念庵文集』卷十二、安成華秀彭氏族譜序「周礼比閭族党、聯国中之民、固將一風俗也。然又立宗法於卿大夫之家、以収其族人。其宗法不下於庶民、是収族之礼、独行於君子而不能同於国中明矣。」

(23)『念庵文集』卷七、宗論下「宗法不可行于今者有三。封建不復舉、学校不復修、井田不復制、其不可行者勢也。……是故諸侯世其国、別子世大夫、於是立三廟、設壇^{土壇}得干祿、祭有圭田、食有采邑、有家老以治其事、有僕^圉台輿以供其役。夫物備而後礼嚴、礼嚴而後義立。義立而後勢行、勢行而後法可尽。……今之大夫起于白屋、非尺寸之籍……非有定位可以長子孫也。致其事即食其力、非有礼貌之隆于族類也。……此其不可行者一也。」

(24)『潜学稿』卷六、答左心源「家礼一書、亦文公初舉進士時、在祝孺人制中所作。其時主同安簿、不過黃綬。又為家僮竊去、^公公沒始出。故不及改訂、不盡合於礼。又三代時出今日¹¹²異、三代遺礼、因其時節文、何得通於今而諧俗。……家礼宗子主祭以収族、而祭止四世。今士大夫家宗子恆貴且賢則行矣。不然、宗子属長、嫡子之後、歷世稍多、必且為曾為玄。其與祭者、必其從曾祖父若從祖父也。若主以宗子、而祭止四代、是為之從曾祖父若從祖父、不祭其祖若父。而祭其從曾玄之祖若父也、而誰与聽之。故病其難行。」

(25)『談經』卷五、礼記、第九條

(26)『談經』卷五、礼記、第六條

(27)『談經』卷五、礼記、第八條

(28)『談經』卷五、礼記、第七條「凡礼不可常行者、非礼之經。用于古不宜于今、而猶著之于篇者、非聖人立經之意也。……官士不得廟事其祖、支子不祭、此等非人情。……如父為大夫、子為士庶、則廟又当改毀^條興^條廢、祖考席不暇暖。適子繼體、分固当尊、至於抑庶之法、一似太偏。」

(29)井上進「樸学の背景」『東方學報』六一、一九八九年。

(30)『從先維俗議』卷二、考宗法以立家廟議「…故今之兄弟分居、而遭父母之

喪者、葬後則各以帛招魂迎

張

入靈座、而分獻之、服~~◆~~俱燬諸火、至有分題神主、而於寢室者。」

(31)『從先維俗議』卷二、考宗法以立家廟議「或兄弟分日專祭、如生時之輪番奉養、祭畢、則共享其餘、雖古法之所不載、而在今亦可稱為義起之礼。」

(32)宗族研究については大変多くの研究があるが、とりあえず単行本になっているものをあげると、牧野巽『牧野巽著作集 第一巻・第二巻、中国家族研究（上）（下）』お茶の水書房、一九七九・一九八〇年、清水盛光『支那家族の構造』岩波書店、一九四二年、清水盛光『中国族産制度攷』岩波書店、一九四九年、フリードマン（末成道男・西沢治彦・小熊誠 訳）『東南中国の宗族組織』弘文堂、一九九一年、フリードマン（田村克己・瀬川昌久 訳）『中国の宗族と社会』弘文堂、一九九五年、井上徹『中国の宗族と国家の礼制』研文出版、二〇〇〇年、など。

(33)『大学衍義補』卷五十二、治国平天下之要五、明礼樂、家郷之礼中「礼経別子法、是乃三代封建諸侯之制、而為諸侯庶子設也。與今人家不相合。今以人家始遷及初有封爵仕宦起家者為始祖、以準古之別子。又以其繼世之長子、準古之繼別者、世世相繼、以為大宗、統族人、主始祖立春之祭及墓祭、其餘以次遞分為繼高祖繼曾祖繼祖繼禰小宗。」

遜

(34)『~~◆~~志齋集』卷一、宗儀、睦族、「井田廢而天下無善俗、宗法廢而天下無世家。聖人之立法、所以収万民之心、而使之萃于一、治道之極、治功之盛、不可忽也。故一之所在、智者無所措其謀、辨者無所措其說、勇者無所措其力、如裘之領、如網之綱、如髮之握、如~~◆~~之~~之~~、如馬之有轡、如牛之有~~之~~、操之則斂、

輶

紹

穀

為~~之~~則放、招之則集、~~之~~之則退、屈信作止、惟上之所令、而民不能參以私。先王之民、非甚異於後世也。……教之以其所固有、故其向善也安、令之以其所易知、故其趨化也亟。當是之時、同閭接畝之人、猶相親睦信順、而大小宗法行乎宗族之間。為百世之宗者、百世宗之、五世之宗者、五世宗之。宗其身則守其訓、有所~~◆~~為皆受命於宗子。而悍戾爭鬪之風、無自而起、苟非大姦魁詐、不可教令、則安有不善者乎。故三代之俗非固美。為治之具既美、習使之然也。……

其具之廢已久。世主便因循而憚改、作材士味遠略、務近功。区区補弊~~◇~~陋、而未及乎政教之全。民心益離、而俗愈散。奚独民之罪、君子預有責焉。吾嘗病之、而未之能行、則思以化吾之族人、而族不可徒化也。則為譜以明本之一、為始遷祖之祠、以維繫族人之心。今夫散處於廬、為十為百、而各顧其私者、是人

俾

之情也。縱其溺於情、而不示知本、則將至於紛爭而不可制。今使月一会于祠、而告之以譜之意、知十百之本、出於一人之身。人身之疾在乎一肢也、而心為之煩、貌為之悴、口為之呻、手為之撫。思夫一身之化為十百、何忍自相刺而不顧乎、何忍見其顛連危苦而不救乎。何為不合乎一、而相見為塗之人乎。故為睦族之法。

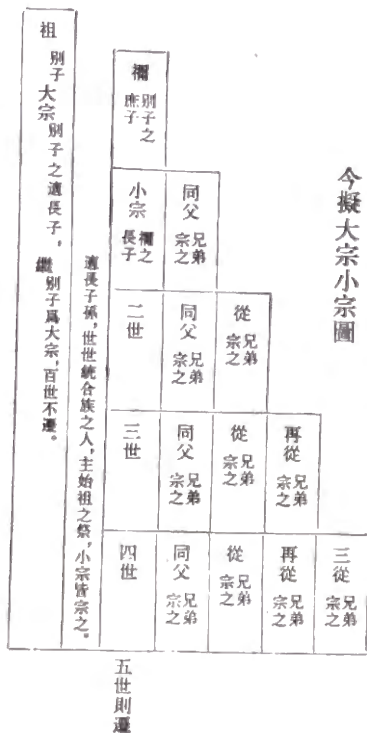
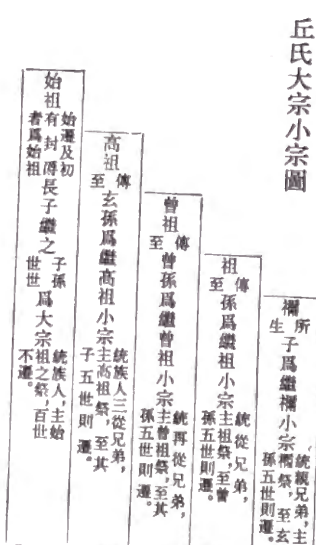
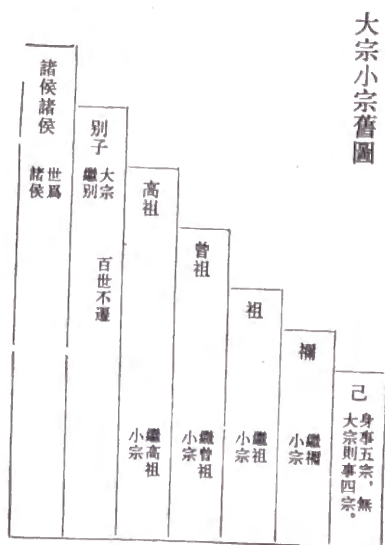
(35)『堯峯文鈔』卷二六、汪氏族譜序「……故吾之譜吾族也、不言宗。非詘吾宗也、悼宗法之不復、而有大不得已者於此也。」『堯峯文鈔』卷二六、族譜後序「吾譜吾族、而不言宗也、抑有微意焉。……然則吾之不言宗也微、獨為宗法不可復也、誠大不得已焉。」

(36)『念庵文集』卷七、宗論下「是故諸侯世其國、別子世大夫、於是立三廟、設壇得干祿、祭有圭田、食有采邑、有家老以治其事、有僕台輿以供其役。夫物備而後禮嚴、禮嚴而後義立。義立而後勢行、勢行而後法可盡。故名之宗子、而族人莫不聽焉、期功以下莫敢戚焉。此名實之應者也。」

(37)『潛學稿』卷六、答左心源「今世嫡長子孫、恆貴且賢者、數世能修宗法以收族、風俗人心、其亦可矣。不幸賤不肖者恆多、使之主祭、獻升降、猶且不堪、欲族人之賢智者宗之、而聽其收族、不亦遠乎。」

(38)『王氏家藏集』卷三十五、大宗小宗圖說「家禮舊圖謂、族人一身事五宗、無大宗則事四小宗、是一時即有此四宗矣。似於宗法有所不合。丘氏新製圖、亦不過舊圖遺義、而但去其諸侯己身二條爾、其於小宗皆立四項、使學者見之、不可卒解。今擬大宗作一條、小宗亦作一條、而使學者易解。」

(39)『王氏家藏集』卷三十五、大宗小宗圖說



(40)『五礼通考』卷一四五、羅虞臣小宗辨「孔穎達曰族人一身事四宗、并大宗為五、考諸礼經原無四宗之說。假令四宗為之宗法、視子孫互有異同。族人以一身事之、將誰適從。此決知其不能也。四宗の說起於班固。固之言曰、宗其高祖後者為高祖宗、宗其曾祖後者為曾祖宗、宗其祖後者為祖宗、宗其父後者為父宗、此固臆說也。夫大宗以世祖為宗、小宗以高祖為宗。族人雖各有曾祖及祖禰之親、然視之高祖、彼皆支子、不為宗。得為宗者、高祖所伝之嫡而已。是宗安有四乎。或曰、礼經所稱曰繼禰、曰繼高祖、何謂也。曰、據其初言、則為繼禰、自其終言則為繼高祖之伝嫡、下及玄孫、而上及於禰。然後為小宗者備矣。」

(38)『陸子遺書』所収、家祭礼、時祭儀節「仲春之月、修四代之祭。前期五日戒日、遂聞於宗人（將至春分前五日、繼高祖之宗子、詣祠堂焚香跪、祝曰……、遂令執事聞於三從之衆。其繼曾祖繼祖繼禰之宗、以次各後一日、如繼高之儀。）宗人獻物助祭（繼高主祭、宗人皆獻物助之應祭一代者、助一代之祭、應祭二代、三代者、助二代三代之祭。支子不主祭、四代皆獻物助祭、不獻者罰）……質明宗人集。……祭之明日繼曾之宗、率再從之属修三代之祭、又明日繼祖之宗、率從兄弟修二代之祭、又明日繼禰之宗、率親兄弟修一代之祭。仲夏之月、修三代之祭。……質明宗人集（再從之衆凡至者、俱詣祠堂高祖前、行四拜礼。）……」。

3 毛奇齡『辨定祭礼通俗譜』における宗法

(1)『大小宗通釈』「此三代以前不伝之制、封建既廢、原可棄置勿復道者。顧後儒粉粉、無所折衷、即鄭注孔疏、大率周章無理、趙宋以還立說倍多、則倍不可信。」

(2)『辨定祭礼通俗譜』卷二、三主祭之人「宗子之制、在春秋時已失伝矣。漢宋諸儒、茫然不解、予嘗作大小宗通釈以解之。故以今日而言宗子、不惟阡陌之世、不問井地群県之代、勿議封国、實亦夢中說夢之一事也。乃論礼之家、必以宗子主祭為知礼、強襲其名、種種違悖。」

(3)『辨定祭礼通俗譜』卷二、三主祭之人「古之宗子、必以天子諸侯之第二弟為之、稱為別子。別子者餘子也。今反以長支長孫當宗子、是長而非次、正而非別、不通^一也。」

(4)『辨定祭礼通俗譜』卷二、三主祭之人「天子諸侯尊貴、其兄弟輩、皆不得與之聯戚戚之誼、因別為之宗、以使之自戚其戚。今自世家巨閥以至白屋、其兄弟並無不戚、而反立宗以戚之、則誰當疎者。不通二也。」

(5)『辨定祭礼通俗譜』卷二、三主祭之人「古宗子、皆卿大夫、世官為之、故宗卿之子、恆為宗卿、絕則繼之、所以藩屏邦国、為天子諸侯本支之翰。詩曰宗子維城、大宗維翰、是也。今族非邦国、有何藩屏。且前無世官、後無繼襲、以無何有之庶賤而使之扞衛宗族、能乎。不通七也。」

(6)『辨定祭礼通俗譜』卷二、三主祭之人「若其最不通者、宗子主祭、下限四親。夫四親者、父祖曾高也。宗子長房、分多卑幼、以通族之衆、而宗子以卑幼統之。其等世者有兄弟。其先一世有伯叔父。先二世有伯叔祖父、先三世四世有伯叔曾高祖父。（長房惟始祖之子居長。一二伝後、即有不能居長者矣。故四世俱有伯氏。）而皆在助祭之列、宗子居中、伯叔氏居兩^旁、宗子為主、伯叔氏為助、至問其所祭者、則宗子之父祖曾高也。宗子之父祖曾高、皆非諸伯叔氏所當祭者、宗子非君而通族、老幼儼然助祭、諸伯叔氏非臣、而儼然師通族之老幼、以祭此宗子之親、是無君也。以尊而祭卑、以衆大而祭四小、是無長上也。不祭己之父祖、而祭他人之父祖、是無親也。無親無君無長上、三綱乱矣。」

(7)『辨定祭礼通俗譜』卷一、祭所「古礼最重者貴貴。故祭先之礼、惟貴者始得立廟。如王制祭法所云、天子七廟、諸侯五、大夫三、適士二、士官師一、庶人祭父于寢、其多寡等殺、皆以爵位為^降。此惟封建之世、世爵世官、得以行之、

今則貴不長貴、賤不長賤、父賤而子貴、則子立廟、子貴而孫賤、則又毀廟、即一人而朝進其官、則朝立廟、夕其爵、則夕又毀廟、不轉瞬間、而驟立驟毀、豈可為制。」

(8)『辨定祭礼通俗譜』卷一、祭所「凡家屋有前堂（俗名前廳）後室（俗名内堂）兩重者、以後室東一間、藏先世神主于其中、名曰家堂。」

(9)「室事交室、堂事交堂」とは『礼記』礼器の「室事交乎堂、堂事交乎階」をふまえている。いささか引用が不正確であるが、「室事」「堂事」について疏は「室事謂正祭之時、事尸在室……堂事交乎階者、謂正祭之後、尸之時」とあり、室で祭祀した後、堂でまつるという見解が示されている。

(10)『辨定祭礼通俗譜』卷一、祭所「礼、大夫士祭于廟、庶人祭于寢、今既無廟制、則當依古礼、以堂後之室為寢、使庶人祭于此、已不為僭。儻或驟貴、則仍可依立廟之制、祭于前堂。蓋卿士已上、原兼堂室、藏主設主皆在室、而迎祭于堂、所謂室事交室、堂事交堂者。儻其後不繼貴、則仍可返而祭之于室。是不需立廟、亦不需毀廟、冥然無形跡之可間、而且前不悖古、後不戾今、人人可行、戸戸可做、此良法也。」

(11)『辨定祭礼通俗譜』卷一、二所祭者「乃設父祖曾三主為三、而藏以三、曰考室、曰祖考室、曰曾祖考室、復設高祖牌、藏一曰高祖考室、始祖牌一曰始祖考室、復設本房先世之賢者貴者有功者為不祖牌、合一曰世室。」

(12)『辨定祭礼通俗譜』卷一、二所祭者「嘗考追王之典、止及三世、詩書每祭、皆称曾孫、如詩曾孫燕喜、書惟有道曾孫周王發類。則四親並祭、特重三親。」なお『書經』周書・武也にみえる「有道曾孫周王發」の言ではじまる祈りは、「皇天后土、名山大川」に対して捧げられており、曾祖父を祭祀していたことを意味してはいない。

(13)『辨定祭礼通俗譜』卷一、二所祭者「古所祭有等殺。……則士庶祭祖已為非分。況可自始祖以下父祖以上、同堂饗祀、以自取罪戾乎。但追遠孝先、不嫌過厚。宋程氏伊川、原有士庶一祭、亦不害上及高祖之說、……雖其說不經、而意亦甚善。」

(14)『談經』卷五、礼記、第七條「凡礼不可常行者、非礼之經。用于古不宜于今、而猶著之于篇者、非聖人立經之意也。……官士不得廟事其祖、支子不祭、此等非人情。」

(15)『辨定祭礼通俗譜』卷一、二所祭者「主者、神主也。者、主之函也。」

社

室

近者降、

作、說文云、藏主之器、是也。……主有而牌無、遠者殺也。」『辨定祭礼通俗譜』卷三、五祭儀、六祭器、七祭物、元日「祭出主、薦不出主、比較薦又殺。」

(16)『辨定祭礼通俗譜』卷一、二所祭者「既遵古礼、又奉王制、限祭三代、甚為久當、……而祭不可限、万一遇有貴者、當祀四親、則方其貴時、須增設高祖一主、及其賤而又毀之、與前所云、建廟毀廟同一、非制。且始祖之祭、……皆特重始封之君與始官之人、……則凡家之遠祖、有官闕開基、與始來遷地者、當立為始祖一祭。況今時出仕、上自三公下及監司、反有貴于諸侯及大夫者、則孝先崇厚、在始祖一祭、不為非分。但竟設一主、則庶人嫌于侵貴、不為設位、則立主毀主、仍復多事、因高祖一牌、始祖一牌、各藏諸一室、使備薦礼、而後待貴者祭之。」

(16)『辨定祭礼通俗譜』卷三、五祭儀、六祭器、七祭物、元日「祭出主、薦不出主、比較薦又殺。」

(17)『辨定祭礼通俗譜』卷二、三主祭之人「…如是則祭止三等矣。但此三等中、以祭三代。不祭高祖與始祖者、為下祭。凡如士官師及庶人主之。（適中下士、即今貢士博士弟子類。官師即庶人在官者。內而知經博目、外而丞簿尉使、皆是。）以祭及高祖始祖者為中祭。凡如大夫主之。（礼大夫及高祖、大夫始封得立始祖廟、則大夫可祭高祖始祖明矣。此如內之曹寺正員、外之州郡守令、皆是。）

社

社以并及諸如祭者、為上祭。凡如公諸侯伯子男者主之。（內官天子卿士、即比諸侯。若三公則方連矣。故不論品級。內之如館閣臺垣、及曹寺堂上、外之如監司以上、皆是。然累朝官闕不同、不敢遽定。）此大略也。」

社

(18)『辨定祭礼通俗譜』卷二、三主祭之人「今祭三代者、仍以子長者為主。而其諸子中有如士官師者、則攝之、使位長者後、而主其但主者、以祭止三代、則長者雖賤、原可以祭、貴微不敵親也。若祭及高祖始祖、則必子之如大夫者、始得主之、親又不敵貴也、何也、此非長所可祭也。」

攝
裸
奠

(19)『辨定祭礼通俗譜』卷一、三主祭之人「天子諸侯卿大夫、惟長嫡得襲、次嫡即不襲。故古之重嫡、非重嫡也、重貴也。若重嫡則次嫡母弟、独非嫡乎。不得主祭、祇以貴故。而妄云重嫡、冤也。今一父之子、嫡不必貴、庶不必賤、則何論嫡庶。……今既不世爵、父即貴耶。然後之者、不必貴。嫡可成、庶亦可成也。……夫嫡不必貴、嫡不必成父後、則嫡庶可不分矣。不分嫡庶、當分長幼。嫡長嫡主之、庶長庶主之、此天倫也。然而嫡庶之名、仍在也、先王重嫡之意、

即

遺意也。」

(28)『辨定祭礼通俗譜』卷二「薦雖饌礼不用牲儀、然多置几筵、自始祖世室、以旁及十◆、備設酒醴、而使通族合◆之、以當燕饗、此即宗子主會之義。」

社

饗

族

付論

(1) 『河南程氏遺書』卷二十二下、十九條。

(2) 陳東原『中国婦女生活史』一九二八年、上海、湯淺幸孫氏「シナにおける貞節觀念の変遷」『中国倫理思想の研究』同朋舎、一九八一年、所収、など。

(3) Patricia Ebrey, Women, Marriage, and the Family in Chinese History, in Paul S. Ropp, ed., Heritage of China: Contemporary Perspective on Chinese Civilization, University of California Press, 1990, Susan Mann, Widows in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China, Journal of Asian Studies 46-1, 1987. Tien Ju-k'ang, Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ch'ing Times, Leiden, 1988. 合山究氏「節婦烈女論—明清時代の女性の生き方」『中国—社会と文化』第十三号、一九九八年など。近世中国女性史研究の動向については、Paul S. Ropp, "Women in Late Imperial China: A review of Recent English-Language Scholarship" Women's History Review, 3. 3, 1994.

(くずめよし氏訳「帝政後期の中国女性たち—最近の英文による研究について」『中国—社会と文化』第十三号、一九九八年、梁其姿氏訳「明清婦女研究：評介最近有関之英文著作」『新史学』第二卷四期、一九九一年)、李貞徳氏「超越父系家族的藩籬—台湾地区「中国婦女史研究」(一九四五—一九九五)『新史学』七卷二期、一九九六年、参照。

(4) 小島毅氏「婚礼廟見考—毛奇齡による『家礼』批判—」『柳田節子先生古希記念・中国の伝統社会と家族』、一九九三年、汲古書院、所収。

(5) 陳東原氏、湯淺幸孫氏前掲書、董家遵「從漢到宋寡婦再嫁習俗考」『文史学刊』一一一、一九三四年、柳立言氏「淺談宋代婦女的守節與再嫁」『新史学』二—四、一九九一年、柳田節子氏「宋代婦女的離婚、再嫁与義絶」『慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集』河北教育出版社、一九九七年、など参照。

(6) 魯迅「我之節烈觀」『新青年』第五卷二号、一九一八年。『墳』(一九二七年)所収。

(7) 『河南程氏遺書』卷二十二下、第三十五條「又問、再娶皆不合礼否。曰、大夫以上無再娶礼。凡人為夫婦時、豈有一人先死、一人再娶、一人再嫁之約。只約終身夫婦也。但自大夫以下、有不得已再娶者、蓋緣奉公姑、或主内事爾。

如大夫以上、至諸侯天子、自有嬪妃、可以供祀礼、所以不許再娶也。」

(8) 張載『經学理窟』喪紀、第七條「耐喪耐祭、極至理而論、只合耐一人。夫婦之道、當其初昏未嘗約再配、是夫只合一娶、婦只合一嫁。今婦人夫死而不可再嫁、如天地之大義然、夫豈得而再娶。然以重者計之、養親承家、祭祀繼續、不可無也、故有再娶之理。然其葬其耐、雖為同穴同筵几、然譬之人情、一室中豈容二妻。以義斷之、須耐以首娶、繼室別為一所可也。」なお、程頤の礼説は張載と密接な繼承關係にあり、張載と全く同じ発言が程頤の語録中にあることもしばしばである。注7の程頤の発言は、この張載の発言をふまえてなされたものであろう。なお張載－程頤の礼説の繼承關係については菰口治氏「張横渠と程伊川の礼－宗法を中心にして－」『集刊東洋学』二六、一九七四年、小島毅氏『宋学の形成と展開』創文社、一九九九年、参照。

(9) 『河南程氏遺書』卷十八、第二三一條。「凡配、止以正妻一人、如諸侯用元妃是也。或奉祀之人是再娶所生者、即以所生母配。」

(10) 『朱子語類』卷八九、礼六、第八條「天子諸侯不再娶、亡了后妃、只是以一娶十二女、九女者推上。魯齊破了此法再娶。大夫娶三、士二、却得再娶。」古礼理解の根拠は『白虎通』卷九、嫁娶、参照。

(11) 『朱文公文集』卷六二、答李晦叔「夫婦之義、如乾大坤至、自有等差、故方其生存、夫得有妻有妾、而妻之所天、不容有二、況於死而配耐、亦非生存之比。横渠之説、似亦推之有大過也。只合從唐人所議為允。」

(12) 『朱子語類』卷八九、礼七、祭、第一二三條「家廟之制、伊川以元妃配享。蓋古者只是以妾繼室、故不容與嫡並配。後世繼室、乃是以礼聘、自得為正。故唐会要中載顏魯公家祭、有並配之儀」。

(13) 魯迅の小説『祝福』で、再嫁してさらに夫を亡くした祥林嫂に対して、柳媽は「あの世で二人の旦那があんたの取り合いをしたらどうするのか。閻魔様も困ってあんたを二つに切るしかない」といい、祥林嫂は恐怖に襲われる。小島氏の解釈はこの柳媽の言葉と構造を一にしており、氏も当該論文でこの箇所を引用されている。このような冥界観と朱子學の關係については注29で言及した。

(14) 『朱子語類』卷九十、礼七、第一三〇條。「一之間、長兄死、有義嫂無子、不持服、歸父母、未幾死於父母家、嫂已去而無義、亦不祀其嫂之主。又有次兄年少未娶而死。欲以二兄之主同為一、如何。曰、兄在日不去嫂、兄死後、

嫂雖歸父母家、又不嫁、未得為絕、不祀亦無謂。若然、是弟自去其嫂也。兄弟亦何必同*。」

(15) 『朱文公文集』卷八四、題不養出母議後。「予聞之、母嫁而子從者、繼父為之築廟於家門之外、使其子祀之、而妻不敢與焉。說者以為恩雖至親族已絕矣。夫不可二故也。此則是嫁母者生不可以入于廟、死不可以祔于廟、而亦不可以養於家矣。為之子者、率其婦子就母之家、或舍其側而養之、則於礼也其節矣乎。或曰、此為母之有家者言之則可矣、不幸而無以為家、則如之何。築室于外可也。」

(16) 夫が子を残さずして死に、残された寡婦が再嫁した場合、前夫の祭祀がいかにおこなわれるべきと考えられていたかについて付言しておく。未成年者等をふくめ、子を残さずに逝った者は、祔祭という方法で祭られる。祔祭とは、死者の兄弟やおいなどが、彼らが正規に祭るべき直系の祖先の位牌の傍らにその死者の位牌をおき、祭祀の余りに預からせるという方法である。祔祭では、男性ならば男性の祖先の位牌の隣に位牌をおき、女性ならば女性の祖先の隣に位牌をおき、夫婦の位牌を対にはしないため、死後妻が再嫁しても礼制上特に問題が生じることはない。そして、寡婦となった妻がたとえ生涯節を守り通したとしても、その寡婦が養子を取るなど後継をたてないかぎりには祔祭の形式で祭られるのであり、寡婦が守節することによって祭祀上特になることはない。

(祔祭の礼については、『朱子語類』卷九十、礼七、第九三条、九四条。)ただ、前夫との間に子を残していた場合、前夫と寡婦は夫婦の位牌を対にした正規の祭祀法がとられるため、寡婦が再嫁してしまうと、位牌の対が構成できず祭祀上問題が生じる。しかし朱熹はこの事態について何ら問題にしていない。朱熹が問題にしたのは、再嫁して族から離脱した女性をなお親族扱いするという名分の乱れた行為であり、祠堂の中で夫婦の位牌が対にならないことではなかったためであろう。

(17) 滋賀秀三氏『中国家族法の原理』創文社、一九六七年。

(18) 清水盛光氏『支那家族の構造』岩波書店、一九四二年、井上徹氏「宋代における宗族の特質の再検討」『名古屋大学東洋史研究報告』一二、一九八七年、『中国の宗族と国家の礼制』研文出版、二〇〇〇年、など。

(19) 楠本正継氏『宋明時代儒学思想の研究』広池学園出版部、一九六二年。
島田虔次氏『朱子学と陽明学』岩波書店、一九六七年。

(20) 市川安司『程伊川哲学の研究』東京大学出版会、一九六四年。

(21) 市川安司『程伊川哲学の研究』東京大学出版会、一九六四年。

(22) ただし程頤は「経」に対する「権」を是認したり、「礼は時を大となす」と時代の変化への対応を説いていたと言われてもいる。市川氏は、程頤の権の説を、理が「生命のない膠着した形式に拘泥することを避けるため」のものと述べられている。しかし程頤における権とは決して義の位置をゆるがせにするものではない。程頤はいう。「世の学者は権の意味が分かっていない。理においてまずいところがあれば、とりあえず権に従っておこうという。それで権がかけひきの手段になってしまうのだ。事に臨む際に軽重をはかって処置し、そして義に合わせること、これを権というのである。経にそむく方法ではない。」（『河南程氏粹言』巻一）「何が権かといえばそれは義である。」（『河南程氏遺書』巻一五）。このように、程頤は権の名によって義をないがしろにし、義をおこなわないことに警鐘を鳴らしている。程頤の「礼は時を大となす」も、「礼は何が大切か。時が大である。やはり時に従うべきなのだ。従うべき時に従い、治むべきときに治める。その時にあたって事を行う。これが時に従うことができたということだ。」（『河南程氏遺書』巻一五）「礼の根本は民の情から出る。聖人はそれによって民を導くだけである。礼の器具は民の生活に基づく。聖人はそれに改良を加えるだけである。聖人が再び現れたら必ず今の衣服や器具を用い、それに改良を加えて行くであろう」（『河南程氏遺書』巻一五）など、権と同様、行ふべきときにあたって礼を行うことを主張しているであり、時代の変化によって変更することが明言されているのは礼を盛る器である衣服や器具についてであり、礼の義についてではない。すなわち程頤は時代や状況の変化を理由に義を行わないことをいさめているのである。このような立場は、経済的条件によっては再嫁するということを理として認めないというあり方とまさしく一致する。なお、近藤正則氏は『程伊川の『孟子』の受容と衍義』汲古書院、一九九六年、において「程頤の「権」の解釈が、従来の経権論とは異なって、「権」を「反経之道」とは見ず、むしろ実際の事に臨んで、既定の形式である「経」を随時適合させる工夫、いわば「経」に表裏する実践的判断として重視するものであった」と述べられている。

(23) 島田虔次氏『朱子学と陽明学』岩波書店、一九六二年。

(24) 薛居正の妻や魏了翁の娘などの例がある。陳東原氏、湯浅幸孫氏前掲書。

(25) ただし、柏舟の古注疏で再嫁に対して厳しい立場をとっていない第一の理由は、そもそも柏舟の詩が再嫁を勧める父母に抵抗している詩であることがあろう。あまりに不再嫁を義として強調すると、子の天たる父母の行為が不義であることが強調されすぎてしまう。(楊時『龜山語録』卷四、餘杭所聞、第十五条、参照。) すなわち夫への守節は、時として第一の徳目である父母への孝に逆行するためあまり強調できるものではない。再嫁を不義とする観念が広がった明清時代の現実においても、父母からの再嫁の勧めに抵抗する女性は不孝とみなされ、再嫁を拒み続けて自殺してはじめて貞女・烈婦とされたという。夫馬進氏「中国明清時代における寡婦の地位と強制再婚の風習」前川和也編著『家族・世帯・家門－工業化以前の世界から－』ミネルヴァ書房、一九九三年、所収。

(26) 『朱文公文集』卷二六、與陳師中書。「其家事復如何。朋友伝説、令女弟甚賢、必能養老撫孤、以全柏舟之節。此事更在丞相夫人、奨勸扶植、以成就之。使自明没為忠臣、而其室家生為節婦、斯亦人倫之美事、計老兄昆仲、必不憚賛成之也。昔伊川先生嘗論此事、以為餓死事小、失節事大、自世俗觀之、誠為迂闊。然自知經識理之君子觀之、當有以知其不可易也。伏況丞相一代元老、名教所宗、拳錯之間、不可不審。熹既辱知之厚、於義不可不言。」

(27) 樓鑰『攻集』卷四一、妻淑人陳氏封咸安郡夫人。

媿 (28) 楊時『龜山語録』卷四、餘杭所聞、第二十六条。「季常・・・卓乎天下之習、不能蔽也、程正叔一人而已。觀正叔所言、未嘗務脱流俗、只是一箇是底道理、自然不墮流俗中。先生曰、然。觀其論婦人不再適人、以謂寧餓死、若不是見得道理分明、如何敢說這樣話。」

(29) 『河南程氏外書』卷十一、時氏本拾遺。「章氏之子與明道之子、王氏壻也。明道子死、章納其婦。先生曰、豈有生為親友、死娶其婦者。他日、王氏來餽送、一皆謝遣。章來欲見其子、先生曰、母子無絶道、然君乃其父之罪人也。」

(30) この再嫁先の夫に対する怒りという程頃の感情は、注13にもあげた、現世における婚姻関係をふくめた生活が冥界においても継続するという観念と親和性がある。(この冥界観については丸尾常喜氏「祝福と救済－魯迅における「鬼」」『文学』五五－八、一九八七年、参照。) 冥界でも現世の婚姻関係が

継続するのであれば、夫との死別は永遠の別離ではなくいわば別居を意味するにすぎず、亡き友人の妻を娶ることは、友人の留守中にその妻を奪うという姦に等しい行為とみなされるわけで、程頤の怒りも理解できよう。ただし朱熹は死ねば気は散じてなくなるとしている。朱熹のこの鬼神論では、祖先祭祀においてなぜ祖先の気が感応するのか整合的に説明することができず、理論に綻びが生じている（島田虔次氏前掲書、三浦国雄氏「朱子鬼神論補」『人文研究』（大阪市立大学）三七―三、一九八五年、参照）ものの、朱熹は冥界の存在を認めておらず、朱熹の再嫁批判がこの冥界観を基礎としているとは考えられない。ただし後世の人々の間に不再嫁守節の観念が広まった原因の一つには、再嫁を忌む観念が朱子学の道德論のみならず、民俗的な冥界観からも裏打ちされるものであったことが考えられよう。

（31）『河南程氏文集』卷十二、先公太中家伝。「伯母劉氏寡居、公奉養甚至。其女之夫死、公迎從女兄以歸、教養其子、均於子姪。既而女兄之女又寡、公懼女兄之悲思、又取甥女以歸、嫁之。」

（32）『宋史』卷四二七、道学一、程頤伝では、再嫁させた部分だけ削られている。柳立言氏前掲論文参照。

（33）『朱子語類』卷九六、程子之書二、第六二条。「取甥女歸嫁一段、與前孤孀不可再嫁相反。何也。曰、大綱恁地、但人亦不能盡者。」

（34）柳立言氏前掲論文参照。

（35）『朱文公文集』卷六二、答李敬子燔余国秀。「夫死而嫁、固為失節、然亦有不得已者。聖人不能禁也、則為之制礼、以處其子、而母不得與其祭焉。其貶之亦明矣。」『儀礼経伝通解続』卷一、喪服、齊衰杖期、「繼父同居者」の注にも「而有嫁者、雖不如不嫁、而聖人許之」と、古の聖人であっても再嫁を許しているという記述がなされている。